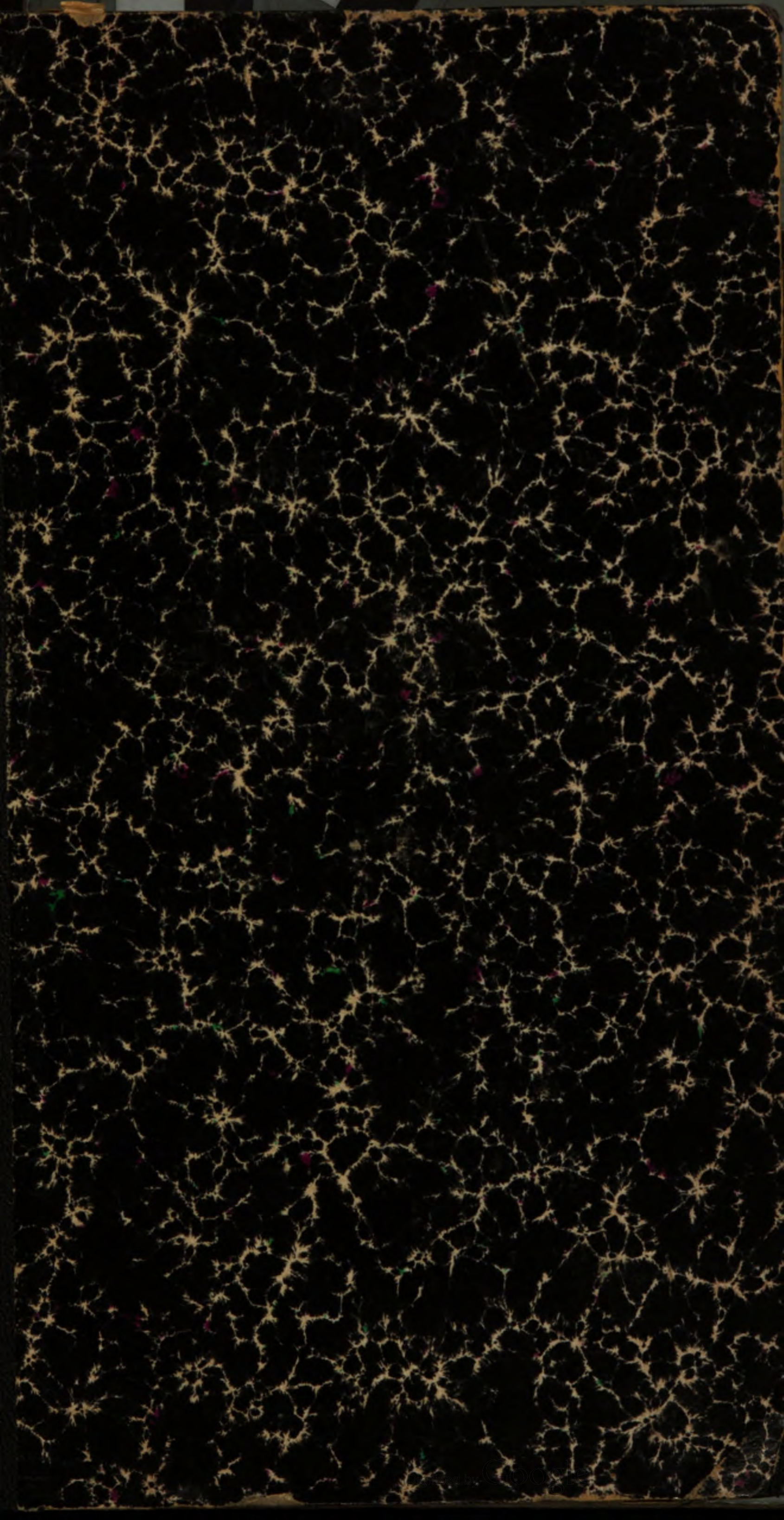
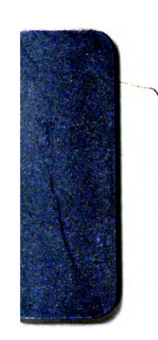
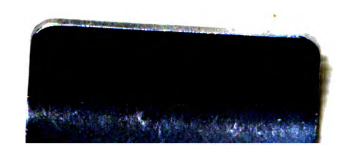






Cres Cat Sci entia
Vita Exco latur



Zeitschrift

für

katholische Theologie

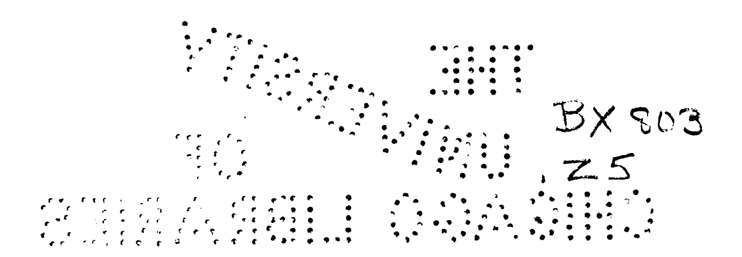
Vierunddreißigster Jahrgang

1910

Innsbruck

Druck und Verlag von Fel. Rauch

1910



Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates Brixen
und Erlaubnis der Ordensobern

Adresse der Redaktion: Innsbruck, Universitätsstraße 8.

Inhaltsverzeichnis

Abhandlungen

Seite

Rezensionen

Analekten

Abhandlungen

Das Opus imperfectum in Matthaeum

Zur Frage über Grundsprache, Entstehungszeit, Heimat und Verfasser des Werkes

Von **Josef Stiglmayr** S. J.—Feldkirch (Vorarlberg)

Seitdem Erasmus die bis zum 16. Jahrhundert herrschende Überzeugung, daß das bezeichnete Werk vom heiligen Chrysostomus stamme, erschüttert hatte, begann eine lebhafte Diskussion über das wahre Alter, die eigentliche Heimat und die Ursprache der Schrift, sowie über die Person des unbekannten Verfassers. Tillemont (ed. Paris. 1706, XI 394) verlegte die Abfassung in das 7. Jahrhundert, Montfaucon (ed. Venet. 1740 t. VI p. V) in den Ausgang des 6. oder Anfang des 7. Jahrhunderts, ein Urteil, dem auch Schanz[1]) sich anschließt. Preuschen will den Autor ‚gegen Ende des 6. Jahrh.' setzen[2]). Weiter hinauf rücken ihn Zahn, der ihn zum ‚Zeitgenossen des Chrysostomus' macht[3]), Funk, der sich für den Anfang des 5. Jahrh. oder nicht viel später entscheidet[4]), Harnack, der den Autor sogar dem 4. Jahrh. zuweist[5]). Die neuesten Forschungen von Paas lassen den weiten Spielraum 400—500, wobei sich der

---

1) Kommentar über das Evangelium des hl. Matthäus S. 58.

2) Realenzyklopädie von Hauck IV 109.

3) Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons, II. Teil (1883) S. 25.

4) Die Apostolischen Konstitutionen S. 92. Allerdings mit mehr Reserve in der Tübinger Quartalschrift 86. B. (1904) S. 427.

5) Geschichte der altchristl. Literatur, Chronologie, I 601.

genannte Gelehrte auf Böhmer-Romundt stützt[1]), der 400—450 als die zulässigen Grenzen bezeichnet[2]). Von einem Ansatze, der nach oben hin das Jahr 400 überschreitet, nach unten über das Jahr 500 herabgeht, können wir nach dem jetzigen Stadium der Frage füglich absehen.

Die zweite Frage nach der Heimat der Schriften glaubt Paas damit beantworten zu können, daß er eine der lateinischen Donauprovinzen dafür in Anspruch nimmt[3]). Böhmer-Romundt möchte den Kreis noch enger ziehen und den Verfasser in ‚Panonien, resp. in den lateinischen Donauprovinzen' suchen[4]). Die Früheren haben sich in verschiedenen Vermutungen ergangen. Tillemont hält dafür, daß Spanien wohl in Betracht kommen dürfte[5]). Cave will sich nicht entscheiden, nachdem er neben Spanien auch Aquitanien erwähnt hat[6]). Wastel trat seinerzeit für Jerusalem ein[7]). Abweichend von der herkömmlichen Meinung behauptet Zahn, der Autor sei ein Grieche und demgemäß im Orient zu suchen. Funk läßt einmal durchblicken, daß Syrien in Frage käme[8]). Je nachdem man zu dieser zweiten Frage über die Heimat des Autors Stellung nimmt, ist man natürlich für das weitere Problem über die Grundsprache des Werkes und die Person seines Verfassers in bestimmte Richtungen gewiesen.

Weitaus die meisten Gelehrten, die in der Sache das Wort ergriffen, finden es ausgemacht, daß das Original lateinisch geschrieben sei. Nur Zahn und mit entsprechender Zurückhaltung Funk setzen eine griechische Urschrift voraus und erkennen demnach in dem überlieferten Werke eine Übersetzung. Hinsichtlich der Persönlichkeit des Autors herrscht so ziemlich Übereinstimmung in einem Punkte: er sei ein arianischer Bischof gewesen. Näheres wagt niemand mit Bestimmtheit zu behaupten.

Im Nachstehenden soll auf verschiedene Momente hingewiesen werden, welche bei den bisherigen Untersuchungen unseres Wissens nicht genug berücksichtigt wurden. Ob wir ein ausreichendes Sub-

---

1) Das opus imperfectum in Matthaeum, Tübingen 1907 S. 282.

2) Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 46. Jhg. (N. F. 11. B. 1903) S. 391 vgl. S. 406.

3) AaO. S. 283. 4) AaO. S. 400. 5) AaO. XI 394.

6) Hist. liter. ed. Basil. 1741 t. I 316 sq.

7) Nach Paas aaO. S. 122.

8) Vgl. unten Abschnitt II (Zeit des Entstehens des Werkes).

strat für eine definitive Entscheidung zu liefern imstande sind, mag sich nach Prüfung des vorgelegten Materials seitens der Kenner jener kirchengeschichtlichen Zeitlage ergeben. Jedenfalls dürfte die Anregung zu einer neuen Revision des Problems willkommen sein, zumal da der Kommentar selbst eine so bedeutende schriftstellerische Leistung des Altertums darstellt und nach verschiedenen Richtungen hin das gelehrte Interesse beanspruchen darf[1]).

Ein Bedenken allgemeiner Natur ist zunächst dies, daß unser Evangelienkommentar trotz seines lateinischen Textes einem griechischen Vater unterschoben wurde. Warum hat man nicht bei seinem ersten Auftauchen in der lateinischen Literatur[2]) einen lateinischen Vater als Verfasser vermutet oder, unter Voraussetzung eines Pseudepigraphons, direkt einen solchen genannt? Es scheint also eine gewisse Tradition, daß das Werk ursprünglich griechisch geschrieben war, nachgewirkt zu haben.

Zweitens gibt die Gestalt, in der uns der Kommentar überliefert ist, Anlaß zu der Vermutung, daß man ihn mit großer Willkür behandelt oder vielmehr verstümmelt hat, um weniger zusagende Partien auszuscheiden. Die ursprüngliche Redaktion schuf jedenfalls ein vollständiges Erklärungswerk zum Matthäusevangelium, denn es fehlt

[1]) Vgl. Schanz, Kommentar über d. Evang. d. hl. Matthäus S. 58: „Sieht man von dieser (sc. Arianischen) Tendenz und den vielen Fabeln und apokryphen Erzählungen ab, so kann man das Werk zu den besten lateinischen über diesen Gegenstand zählen‘. Ähnlich Knabenbauer S. J., Cursus Scripturae, Comment. in Matth. I. S. 16 ‚sat multa bene explicantur‘. Zutreffend ist auch Paas, Das opus imperf. in Matthaeum S. 3. Böhmer-Romundt in Ztsch. f. w. Theol. 46. Jahrg. (1903) S. 372: ‚Die interessanteste Schrift dieser Art, welche aus der lateinischen Kirche hervorgegangen ist; ja auch bei den Griechen gibt es, wie mich dünkt, keinen Exegeten, der so sehr gerade den Historiker zu fesseln vermöchte‘. Zahn, Forschungen II. S. 25: ‚Der interessanteste, wie wenige aus dem Leben seiner Zeit herausgewachsene Kommentar‘.

[2]) Die älteste bis jetzt bekannte namentliche Notiz dürfte wohl, wie Paas aaO. S. 2 bemerkt, bei Claudius von Turin stehen, der in einem Briefe an Justus von Charroux 815 den heiligen ‚Johannes‘ unter seinen Quellen anführt (M. G. H. Epp. IV 594). In der Tat ist dort an den echten ‚Johannes‘ (Chrysostomus) kaum zu denken. Eine praktische Verwertung des opus imperf. ist aber schon früher nachweisbar, nämlich in dem Homiliarium Karls des Großen, das zwischen 786 und 797 von Paulus Diakonus angefertigt wurde (Paas aaO. S. 4).

innerhalb der überlieferten Stücke nicht an bestimmten Verweisungen und Verknüpfungen[1]). Angenommen nun, der ursprüngliche Text sei griechisch gewesen, so dürfte es immerhin annehmbarer erscheinen, daß ein Übersetzer sich die Arbeit leichter machte, indem er ganze Stücke mißliebiger Art ausließ, als daß man ein fertiges, lateinisch vorliegendes Ganze so unbarmherzig zerstückte und der Nachwelt überlieferte. Weil das Werk auch jetzt noch den Stempel des arianischen Bekenntnisses trägt, so war es auch, wie allgemein angenommen wird, ursprünglich wohl für arianische Kreise bestimmt. Es bliebe also der Ausweg, daß wir im Übersetzer einen lateinischen Arianer, der eben einer andern Denomination angehören mochte, vor uns haben, oder daß man das Werk wegen seiner praktischen Vorzüge für katholische Kreise edierte.

Es ist nicht ausgeschlossen, daß Interpolationen sowohl von Seiten des Übersetzers wie von spätern orthodoxen Benützern in den Text eingedrungen sind. Leider ist eine kritische Ausgabe des Werkes vorläufig noch ein frommer Wunsch. Aber verschiedene Anzeichen selbst in der vorliegenden Textgestalt weisen auf eingreifende Hände, welche bald in dieser, bald in jener Handschrift Streichungen vornahmen oder durch Einschiebsel die häretische Erklärung ins Gegenteil verkehrten. Ist doch an manchen Stellen dicht neben die ketzerische Darstellung die orthodoxe gestellt[2]).

Endlich muß ein gewisser zwiespältiger Charakter des Kommentars noch in einer weitern Beziehung auffallen. Während er in seinem sachlichen Inhalt auf die altkirchlichen Zustände weist, färbt in der lateinischen Form eine spätere Periode ab. Das gilt sowohl vom Gebrauch einiger singulärer Wörter, wie von der herben und kantigen Satzbildung, die kaltblütig die alten Regeln der Grammatik vergewaltigt. Dazu kommt die Kenntnis des Griechischen und eine Anzahl auffälliger Gräzismen, die man bei einem Abendländer nicht suchen möchte, und ferner die Bekanntschaft mit abgelegenen griechischen Quellen, während die Benutzung der lateinischen Quellen ganz spärlich erscheint. Doch darüber im Folgenden. Wir wollen im Interesse einer leichteren Übersicht über das bunte Beweismaterial, das nur aus

---

[1]) Vgl. (Migne ser. gr.) S. 784. 788. 799. 823. 871. 923.

[2]) Vgl. zB. S. 753. 777. 886. Diese Widersprüche im überlieferten Texte sind längst aufgedeckt und mit ganz entgegengesetzten Vermutungen erklärt worden.

dem Werke selbst geschöpft werden kann, den Gang der Untersuchung sofort skizzieren. Als notwendige Grundlage schicken wir den Beweis für die griechische Urschrift des Werkes voraus, wobei wir auf die Gräzismen des lateinischen Textes, das Verhältnis zur Septuaginta und zu den benützten griechischen Quellen uns stützen. Dann suchen wir die Zeit der Entstehung des Werkes zu umgrenzen, indem wir direkte chronologische Daten und die kirchlich religiösen Zustände, auf deren Hintergrunde das opus imperf. sich abhebt, verwerten. Von da werden wir von selbst zur weitern Frage über den Entstehungsort geleitet, die wir dadurch zu beantworten vermeinen, daß wir einerseits die klimatisch-geographischen, anderseits die sozialen, politischen und religiösen Andeutungen, die im Werke verstreut sind, in einen Brennpunkt sammeln. Den Schluß bilde endlich das Problem, die Person des Verfassers zu fixieren und über die Umstände der lateinischen Überarbeitung womöglich einiges Licht zu verbreiten.

I. Die griechische Urschrift des Werkes[1])

a) Zahlreiche Gräzismen

Wie sehr das Latein des opus imperfectum mit Gräzismen durchsetzt ist, was sowohl einzelne Ausdrücke wie syntaktische Konstruktionen betrifft, möge die nachstehende kleine Auslese dartun.

Das opus imperf. verwendet ganz unvermittelt griechische Substantiva und Verba, welche einem lateinisch konzipierenden Autor schwerlich in die Feder gekommen wären. Sie sind also aufs Konto des lateinischen Übersetzers zu bringen, der sich nicht immer die nötige Mühe gab, das entsprechende Äquivalent im Lateinischen zu finden.

So nennt er S. 612 (M. s. g. 56) den Apostel Matthäus *logotheta* (λογοθέτης). Der terminus technicus gehört der griechischen Administrationssprache an und bezeichnet einen Rechnungsbeamten, insbesondere den Kanzler am byzantinischen Hofe. — S. 642 wird der Aufenthaltsort der heiligen Familie in Bethlehem ein *pandochium* genannt. Das πανδοχεῖον (πᾶν δέχομαι) war einem griechischen Schreiber und Leser geläufig. Ob auch beiden, wenn sie Lateiner waren? Die lateinischen Lexika außer Ducange führen

[1]) Die von Böhmer-Romundt aufgeführten Gründe für ein lateinisches Original glauben wir bereits in dieser Zeitschrift XXXIII (1909) S. 594 bis 597 entkräftet zu haben.



das Wort nicht auf. — Unverständlich ist uns im Zusammenhang des lateinischen Textes S. 707 der Ausdruck *subresponsor*. Das Dunkel hellt sich sofort auf, wenn wir das vorausgehende hypocrita (Matth 6,2) ins Auge fassen. Setzen wir einen ursprünglich griechischen Text des Kommentars voraus, so nimmt derselbe eben das Schriftwort ὑποκριταί wieder auf und erklärt: ‚denn in Wahrheit ist derjenige ein Heuchler (ὑποκριτής), welcher . . .' Der Übersetzer machte den wenig glücklichen Versuch, das Wort nach der Analogie von ἀποκρίνομαι, ὑποκρίνομαι mit subresponsor wiederzugeben, ließ aber die weitere Ausführung stehen, die nur auf ὑποκριτής passen kann! — Eine ähnlich gewaltsame Interpretation ist S. 863 zu entdecken. Der Gedankengang erfordert den Begriff: ‚Nebenwerke, nebensächliche Handlungen', im Gegensatze zu den eigentlich rechtskräftigen, vollgültigen Werken. Der lateinische Text bietet nun für das erste: *superoperationes*, für das zweite *opera authentica* (= ‚opera iustitiae'). Fremdartig mutet uns ‚superoperationes' an, bis die griechische Vorlage πάρεργα uns in den Sinn kommt. — Neu und ungewöhnlich klingt es, die früheren Propheten im Gegensatz zu Johannes dem Täufer *portitores verbi* nennen zu hören, während von diesem selbst gesagt ist: iste autem ipsa vox, quae desertum facere poterat quasi agrum cultum. S. 775. Es liegt nahe, auch hier an eine unmittelbare Wiedergabe des griechischen πορθμεύς, πορθμευτής oder διαπορθμευτικός zu denken. — Ein Gräzismus scheint uns vorzuliegen S. 772 in *prima* quidem *facie* = primo visu, obtutu. Substituieren wir das griechische ὄψις, so schwindet das Auffällige, weil ὄψις die Bedeutungen von visus und facies in sich vereinigt. — Ähnlich steht es mit der sonderbaren Wendung S. 791: *accedentes* autem possumus aedificationis gratia etiam ad haereticos transferre sermonem. Das unverständliche accedentes soll vielleicht für das griechische παριόντες eintreten. Der Autor will sagen: Im Vorbeigehen (= nebenher) können wir auch . . . die Rede (Matth 12,43 f) auf die Häretiker beziehen (vgl. Plato, legg. VI p. 776 C). Weil πάρειμι zugleich die Bedeutung ‚hinzugehen' hat, griff der Übersetzer nach ‚accedere'. — Eine Reihe von griechischen Wörtern, die bereits in lateinischen Texten der heiligen oder profanen späteren Schriften auftreten, wie zB. charagma, decachorda (cithara), schema, scholastici, thymelici, tristega (domus) wollen wir gar nicht berücksichtigen, weil ihre Verwendung von Seiten eines Lateiners um jene Zeit nichts so Auffälliges mehr hat. Der Einfluß, den hierin die griechische heilige Schrift geübt hat, ist bekannt.

Unter den direkt aus dem Griechischen entlehnten Zeitwörtern heben wir folgende hervor. S. 755 enthält unser lateinischer Text im Anschluß an Sap. 5,10 ‚vestigium navis *pelagizantibus* inveniri non posse. Ungewöhnlich ist hier schon die Übernahme der griechischen Dativkonstruktion in die lateinische (statt a pelagizantibus), aber noch seltsamer ist das Wort pelagizare in diese Umgebung gekommen; es ist, nur mit

den latinisierten Endsilben ausstaffiert, als ein Überbleibsel des griechischen Textes, der hier offenbar πελαγίζειν hatte, stehen geblieben. Nicht einmal der Text der LXX bot einen Anlaß, das für Lateiner fremde Verbum aufzunehmen, da dort ἔρχεσθαι, διάβασις, κυμαινόμενον ὕδωρ benützt ist. Andere, mehr in den lateinischen Sprachgebrauch übergegangene Verba dieser Art, wie prophet*izare*, eunuch*izare*, sabbat*izare* u. a. lassen wir bei Seite. — Erst durch Substituierung des griechischen ἐξέλεξαν (ἑαυτούς) wird S. 637 der lateinische Satz verständlich: *elegerunt* (sc. magi) seipsos = sie sonderten sich ab. — Ratlos stehen wir vor den parabolae *obligatae* S. 675, wenn wir nicht zum griechischen παραβολαὶ ὀφειλόμεναι unsere Zuflucht nehmen, das den annehmbaren Sinn zuläßt: die entsprechenden, zweckdienlichen Parabeln. Wir dürften ferner nicht fehlgehen, wenn wir unter andern die kruden Neubildungen *supermandare* S. 911, *praetubare* S. 931, *tenebricati* S. 902, *taediari* S. 816 auf die griechische Quelle ἐπιτάττειν, προσαλπίζειν, σκοτεινωθέντες, ἄχθεσθαι zurückführen. Interessant ist zu beobachten, wie der lat. Text S. 779 das Zeitwort *repausabo* zur Erklärung von Matth 11,29 heranzieht: ‚reficiam vos, id est, repausabo'. Für das griechische Wort ἀναπαύσω stellte sich in wörtlicher Wiedergabe repausare ein, das aber dem Original wenig entspricht[1]).

Die Beispiele gräzisierender Syntax könnten in einem Umfange gehäuft werden, der den Rahmen dieses Aufsatzes weit überstiege. Zudem ist gerade hierin die vorhieronymianische Bibelübersetzung und die Vulgata ähnlichen Charakters. Darum nur einige Proben von verschiedenartigen Fällen.

Die Akkusative des Griechischen erkennt man S. 623 *dolere pedes* = κάμνειν τοὺς πόδας; S. 884 *iudicare iudicium* (ohne Zusatz) = κρίσιν κρίνειν; 774 Angelus enim *hoc ipsum* quod angelus est . . . = αὐτὸ ταῦτο ὅτι ἄγγελός ἐστιν. — Die im spätern Griechisch sehr überhandnehmende, allerdings auch schon in der Vulgata auftretende Konstruktion des Dat. mit einer Präposition bei Verbis der Bewegung macht sich zB. geltend S. 635 *in domo accipere*; S. 640 *ingredi in medio regno*; S. 642 *in quo (pandochio) secedere*. S. 783 *quantos homines* — *tantorum animas* für quot — tot, infolge des griechischen ὅσους — τοσούτων. Im Gebrauch der Präpositionen beachte zB. S. 637 *ad hoc audere* = θαρρεῖν πρὸς τοῦτο. Der Konsekutivsatz mit ut und Indikativ S. 621 scissum est, *ut* — *manebant* erklärt sich aus ὥστε mit

[1]) Die transitive Bedeutung von repausare = erquicken (refocillare, reficere) ist zuerst belegt bei Cassian. coll. 18,14; bemerkenswerter Weise steht das Wort auch Didasc. II 34,7; VI 17,6 für reficiam. Ob das die Quelle?

Indikativ. Für die indirekte Frage in dem Satze S. 638 ‚Sie beobachteten, ob vielleicht der Stern aufgehe', wird kein Leser erwarten: exspectabant, *ne forte stella oriretur*; im Griechischen aber gibt es gerade den richtigen Sinn, wenn die Partikel μή die indirekte Frage einleitet. Für sive—sive steht *aut—aut* = εἴτε—εἴτε S. 885. — Die griechische Infinitivkonstruktion zeigt sich in weiterem Umfange als in der Vulgata verwendet, zB. *turpe* est *apparere* = αἰσχρὸν φαίνεσθαι S. 885. Eine lateinische Konstruktion hom. 53 S. 937 wird erst verständlich, wenn man die entsprechende griechische substituiert: eo magis debuit festinare (sc. servus nequam), *ut per diligentiam suam avaritiam domini sui faceret*, *ne* per neglegentiam iniustitiam eius magis ad iracundiam provocaret = πράττειν ὥστε μὴ τὴν τοῦ κυρίου πλεονεξίαν (Subj.) ἀδικίαν αὐτοῦ τῇ ἀμελείᾳ μᾶλλον εἰς ὀργὴν παρορμᾶν. — Das griechische Prädikativ-Partizip ist deutlich markiert S. 638 *manserunt colentes* = διετέλουν θεραπεύοντες.

Doch genug der Belege für den gegenwärtigen Zweck! Zum Schlusse sei auf eine besonders deutliche Spur aufmerksam gemacht, welche unverwischt aus dem griechischen Text in den lateinischen herübergelangte. Sie dürfte unseres Erachtens für sich allein schon die Sache zu entscheiden imstande sein.

An drei verschiedenen Stellen hebt das opus imperf. die mystische Bedeutung des griechischen Buchstabens ι hervor, so S. 618: *decimus* numerus, quia *numerus est perfectionis*, mysterium habet Christi perfecti, propter quod et prima litera nominis Jesu jota habet, *decem denotans*. Vgl. S. 630: Jota enim litera Christi mysterium habet und S. 910: Mysterium nominis Jesu Christi, quod est in litera jota, id est *perfectionis indicio*. Hier wird also aus dem Umstande, daß das ι der zehnte Buchstabe des griechischen Alphabets ist und zugleich den Anfang des Namens Jesu bildet, die mystische Bedeutung der Zahl 10 hergeleitet. Die gleiche Begründung findet sich in der Didaskalia (Nau p. 52. 67. 116) und ist, wie Funk bemerkt[1]), überhaupt bei griechischen Schriftstellern sehr beliebt. Sie tritt schon bei Klemens von Alexandrien auf[2]), der von Philo gelernt hatte, daß 10 die Zahl der Vollkommenheit sei. Unterstellen wir wieder, das opus imperf. sei ursprünglich

---

[1]) Didascalia etc. vol. II, p. 11 n. 6, mit dem Verweis auf Const. Apost. II 26,2 (fälschlich gedruckt II 26,8).

[2]) Strom. VI 16, ab init. (ed. Stählin II 506,26).



von einem Römer lateinisch geschrieben worden, so ergibt sich der fatale Umstand, daß die ganze Argumentation in die Brüche geht, weil erstens die Lateiner die Buchstaben für die Zahlen gar nicht benützen und weil zweitens das ι im lateinischen Alphabet überhaupt nicht der zehnte sondern der neunte Buchstabe ist. Einem Übersetzer dagegen, der auch sonst manche Krustenteilchen der ursprünglichen griechischen Schale nicht genugsam entfernt hat, können wir das Versehen mit dem ι (jota decem denotans) ohne Bedenken zutrauen. Aber konnte nicht auch der ursprüngliche Verfasser des Werkes (als Lateiner vorausgesetzt) ein solches Versehen begehen, daß er an das Alphabet seiner eigenen Sprache nicht dachte, sondern aus einer griechischen Vorlage den Passus unbesonnen herübernahm? Dem steht entgegen, daß der Verfasser des opus imperf. sich durchwegs als einen scharf zusehenden Kritiker und Dialektiker erweist. Er wägt die Ausdrücke genau ab S. 665 non in solo pane; S. 712 *medie* dixit et impersonaliter; er häuft die logischen Schlüsse und Berechnungen S. 628 f Geschlechtsregister; er kehrt den Zusammenhang der Sätze hervor S. 733; S. 767 zu Matth 10,34 u. S. 673 ein Sorites; er kritisiert fremde Auffassungen S. 813 sententia alterius sapientis; S. 919 verius autem est; er sucht intensiv nach dem passenden Sinn S. 680; er beachtet den Bedeutungswandel der Wörter in verschiedenen Provinzen S. 690.

b) Benützung der Septuaginta

Die Frage, welche lateinische Bibelübersetzung im opus imperf. nach seiner uns vorliegenden Gestalt benützt erscheint, konnte Paas trotz der eingehendsten Untersuchungen[1]) nur negativ beantworten. Weder die ‚Itala‘, noch eines der fünf von ihm zur Vergleichung herangezogenen Psalterien, noch die von Tertullian und Cyprian gebrauchten Bibelübersetzungen, noch endlich eine Reihe von alten Handschriften lassen eine einheitliche und sichere Benützung seitens unseres Autors erkennen[2]). Die Schwierigkeit wird noch erhöht, weil derselbe nicht einmal ein und denselben Text an verschiedenen Stellen gleichmäßig wiedergibt, sich zuweilen eigenmächtige Umstellungen erlaubt,

[1]) AaO. S. 177—223.

[2]) Man wird an das Wort des hl. Hieronymus erinnert, das er über die zahllosen Varianten in den lateinischen Bibeln gebrauchte: Tot exemplaria, quot codices.



Stücke aus zwei synoptischen Evangelien in ein Zitat verbindet und offenbar aus praktischen Rücksichten auf seine Leser (Hörer) kleine Zusätze einzuschieben kein Bedenken trägt. Andererseits fehlt es im opus imperf. nicht an alttestamentlichen Zitaten, in denen eine volle Übereinstimmung mit der Septuaginta ersichtlich ist[1]). Es trägt übrigens für unsere Frage, ob das Werk ursprünglich griechisch oder lateinisch abgefaßt wurde, gar nichts aus, selbst wenn eine bestimmte ‚vorhieronymianische Übersetzung' noch entdeckt würde, welche dem opus imperf. als Vorlage gedient hätte. Denn wenn andere Gründe dafür sprechen, eine Übersetzung des griechischen Originals unseres Kommentars anzunehmen, so bleibt die Möglichkeit, ja die große Wahrscheinlichkeit doch bestehen, daß der Übersetzer, wenn er an einen griechischen Schrifttext kam, diesen nach der einen oder andern lateinischen Bibel, die ihm zu Gebote stand, in den Übersetzungstext eintrug. Ebenso wenig kann geleugnet werden, daß er hinwieder an manchen Stellen auf eigene Faust den griechischen Schrifttext im Kommentar lateinisch übersetzen mochte, da er des Griechischen hinreichend mächtig war.

Wenn also nur Textworte der heiligen Schrift für sich allein zur Vergleichung des opus imperf. mit irgend einer Bibelrezension zur Verfügung stehen, so können wir weder aus allenfallsiger Übereinstimmung noch eventueller Abweichung etwas für unsern Zweck erschließen. In den Fällen, wo ein Zusammentreffen mit dem Text der Septuaginta ersichtlich ist, kann der Grund hievon darin liegen, daß eine ältere lateinische Übersetzung die gleiche Version aufwies und unserm Autor an die Hand gab; es könnte aber mit gleichem Rechte angenommen werden, der lateinische Übersetzer habe den betreffenden Septuagintatext unmittelbar aus dem griechischen Original des Matthäuskommentars übertragen. Wir lassen daher die von Paas angeführten Koinzidenzen[2]) bei Seite.

---

[1]) Vgl. Paas aaO. S. 180. An den dort bezeichneten Stellen ist genaue Übereinstimmung zugleich mit der Septuaginta und dem hebräischen Urtext zu konstatieren.

[2]) Vgl. aaO. S. 18 ff. Josue wird im opus imperf. konsequent und konform mit der Septuaginta Jesus Nave genannt. Aber auch bei Hieronymus und in der vor ihm existierenden Übersetzung! — Genes. 49,6 ist im opus imperf. in einer Form wiedergegeben, welche sich der Itala und der Septuaginta zugleich annähert: Et in furore suo *subnervaverunt taurum*, von der Vulgata aber gründlich abweicht. — In der



Bei jenen Textparallelen, wo das opus imperf. von der Septuaginta sich auffallend entfernt, möchte ein stärkeres Präjudiz gegen die Annahme einer ursprünglich griechischen Abfassung unseres Kommentars sich aufdrängen. Aber wie schon erwähnt, bleibt immer die Möglichkeit offen, daß zwar der ursprüngliche Verfasser seine Bibelzitate der Septuaginta, der lateinische Übersetzer dagegen die gleichen Zitate aus einer ältern lateinischen Übersetzung entnommen oder mehr oder weniger getreu selbst übertragen habe[1]).

Eher noch läßt sich für eine Argumentation zugunsten unserer Annahme etwas aus jenen Schriftstellen gewinnen, welche durch andere Anordnung der Verse oder bedeutsame Einschiebsel auf griechische Handschriften der Bibel weisen und durch die Art und Weise, wie die angezogene Schriftstelle weiter im opus imperf. entwickelt wird, auf einen griechischen Exegeten als Quelle hindeuten.

Erzählung 3 Kg 17, 9 ff spricht die Witwe von Sarephta von ‚ihren Kindern', und diesen Plural, entgegen dem Singular in der Vulgata, reproduziert unser Autor in Übereinstimmung mit der Septuaginta. Dagegen spricht er, im Gegensatz zur Septuaginta, zur Vulgata und zu den lateinischen Übersetzungen bei Cyprian (de opere et eleemos. c. 17) und Sulpicius Severus (Chron. 1,43. 5), von einer *capsa farinae* (= ὑδρία ἀλεύρου, farina in hydria, fidelia farris, hydria farre minuenda). Die folgende Ausführung im opus imperf. deutet eher auf ein Übersetzen aus einer griechischen Vorlage. Es ist nämlich ein Relativsatz, der wohl einem griechischen am rechten Orte angebrachten Partizipium entsprechen soll, an verkehrter Stelle nachgetragen: Quando enim modicam habebat *farinam* in capsa, sed magnam fidem habebat in corde, *quam* esuriebat Helias, reges etc. — Beachtung verdient, daß im gleichen Passus für das griechische ξυλάρια das seltene Wort hastella vorkommt, das aus der Zeit, in die man die Abfassung des Kommentars verlegt, kaum mit Beispielen zu belegen ist.

[1]) Einen diesbezüglichen Fall erlauben wir uns an die von Paas angeführten Beispiele anzureihen. Die Stelle 2 Paral 16,7—9: ἐν τῷ πεποιθέναι σε ἐπὶ βασιλέα Συρίας . . . διὰ τοῦτο ἐσώθη ἡ δύναμις Συρίας ἀπὸ τῆς χειρός σου finden wir im op. imperf. total sinnwidrig gegeben: *In quo confidis te regem* . . . propterea *labefactata* est virtus Syriae de manu tua. Für das griechische ἐσώθη ist ein ἐσείσθη übersetzt worden, der substantivierte Infinitiv ἐν τῷ πεποιθέναι κτλ. ist mißverstanden, der krasse Widerspruch zwischen dem Vergehen und der erfolgenden Belohnung statt Bestrafung geht mit in den Kauf. Hat nun wahrscheinlich ein Bibelübersetzer oder ein Übersetzer des Kommentars alles verschuldet?

Hieher gehört die Umstellung in der Reihe der Makarismen der Bergpredigt. Auf die beati pauperes folgen sofort die beati *lugentes* und dann erst wird von den beati mansueti (mites) gesprochen, die in der Vulgata an zweiter Stelle erscheinen (Matth 5,4. 5). Das opus imperf. zeigt sich hier von griechischen Handschriften der Bibel, bezw. von Exegeten abhängig, welche die gleiche Reihenfolge bieten. So hat Chrysostomus in Matth. hom. 15 (M 57,233 ff) dieselbe Reihenfolge und außerdem mehrfach ähnliche Erklärungen der Seligkeiten. Wie dort so wird hier zB. ‚arm im Geiste' von der echten Demut als dem Fundament aller Tugenden erklärt und die Frage aufgeworfen, warum gleichwohl Christus nicht ταπεινοί (humiles) statt πτωχοί (pauperes) gesagt habe; das ‚trauern' um fremde Sünden ist gleicherweise als höhere Stufe denn der Schmerz um die eigenen hingestellt.

Besonders lehrreich ist die Verwertung von Jon 3,4 im opus imperf. Paas glaubt aus der zweifachen Lesart: quadraginta dies — tres dies, die unser Autor zu verschiedenen Zwecken beide benützt, auf eine Mehrheit von Übersetzungen, die ihm vorgelegen hätten, schließen zu müssen[1]). Bei näherem Zusehen entdecken wir aber eine auch sonst vielfach bezeugte Abhängigkeit von Origenes, der die beiden Varianten zumal und auch einen Fingerzeig für die Erklärung der ‚duplex prophetia' gab, die im opus imperf. ausgebeutet ist. Orig. in Num. hom. 6 (M. 12,692): Quomodo ergo non permansit Deus in iis, quae locutus est de Ninive, ut post triduum subverteretur? Mit Berufung auf Jerem 18,7. 10 bemerkt Origenes, daß Gott aus Barmherzigkeit nicht immer erfülle, was er gedroht hat . . . et *si* convertatur gens illa, poenitebo etc. Dagegen ist unwiderruflich, was Gott in finem = *ex definito* ankündigt. Nebenher flicht der alexandrinische Exeget die Bemerkung ein, daß es vielleicht ‚vierzig Tage seien' ut Hebraei habere se scriptum dicunt. Dazu vgl. op. imperf. S. 634 und 789.

Die Lesart der Septuaginta Deuter 32,8 ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ, welche bei den griechischen Vätern allenthalben der Exegese der betreffenden Stelle zugrunde gelegt ist, übernimmt auch der Autor des opus imperf. S. 994 f, während die Vulgata bekanntlich ‚iuxta numerum filiorum Israel' sagt und die Erklärung der lateinischen Väter vielfach darnach bestimmt ist[2]). Es tritt hier aber noch eine besondere Übereinstimmung zwischen Origenes hom. 35 in Luc (M 13,1890 f) und dem op. imperf. hervor. Die ἄγγελοι werden bei beiden als *principes* bezeichnet und zwar ausdrücklich im opus imperf.

---

[1]) AaO. S. 191. Die Itala hat nur *tres* dies.

[2]) Die vorhieronymianische Übersetzung bietet allerdings auch ‚iuxta numerum angelorum Dei' und wie Sabatier nachwies, haben Irenäus, Novatian, Hilarius, Hieronymus, Augustinus ebenso gelesen.



als ‚*maligni*' angeli der Heidenvölker, die sich ja selbst unter die Herrschaft der bösen Engel begeben hätten (secundum propositum ipsorum): wenigstens dem Zusammenhange nach ist daselbe auch bei Origenes gesagt. Bei beiden Schriftstellern wird dann mit Emphase hervorgehoben, daß Christus alle diese principes überwand und die befreiten Völker in sein Reich berief.

Unerklärlich bleibt, wie die Doxologie *Quoniam tuum est regnum et virtus et gloria* in der 14. Hom. S. 714 an die dritte Bitte des Vaterunsers angefügt werden konnte, wenn der Autor ein Lateiner war und für Lateiner schrieb. Denn er setzt bei seinen Lesern einfachhin voraus, daß sie diesen in lateinischen Texten und Liturgien fehlenden Satz als gleichwertig mit den übrigen Teilen des Vaterunsers beten. Er schiebt nicht etwa gelegentlich die Worte zwischen hinein, sondern interpretiert sie in organischem Zusammenhang mit den drei vorausgehenden Bitten. *Tria autem haec* (regnum — virtus — gloria) ad *tria quae superius dixit* (Jesus) pertinentia introduxit. Die Doxologie bildete in der griechischen Liturgie den Abschluß des Vaterunsers, wie schon aus der Doctrina Apost. VIII zu ersehen ist, und von da ging sie in griechische Handschriften der heiligen Schrift über. Chrysostomus nimmt das Einschiebsel als authentisch ebenfalls in seine Erklärung des Vaterunsers auf (M. s. gr. 57,282). — Noch auf einen andern Umstand ist aufmerksam zu machen, der uns in dieser Homilie S. 712 begegnet. Der Autor faßt die Worte *sicut in caelo et in terra* als einen den drei vorangehenden Bitten gemeinsamen Zusatz (communiter autem accipi debet . . . sanctificetur nomen tuum etc.). Diese Auffassung ist unseres Erachtens den abendländischen Exegeten fremd und gehört der griechischen Kirche an. Origenes gibt bereits deutlich diese Erklärung ἀπὸ κοινοῦ (de oratione 26, Kötschau II 360, 3; M 11,500). Daß in diesen beiden Fällen der lateinische Text des Codex Brixianus nicht in Betracht kommen kann, hat Paas S. 202 genügend erwiesen.

Zu Matth 24,28 ubi fuerit corpus, illic *congregabuntur aquilae* erklärt der Autor des op. imp. sofort die ‚Adler' als ‚Geier' (vultures) mit dem Hinweis auf Job 39,30. Da die Adler im technischen Sinne des Wortes kein Aas verzehren, so sind eben bei Matth l. c. Geier (Aasvögel) gemeint. Die Septuaginta hat nun an der bezeichneten Stelle des Buches Job tatsächlich γὺψ δὲ ἐπὶ νοσσιᾶς αὐτοῦ . . . νεοσσοὶ δὲ αὐτοῦ φύρονται ἐν αἵματι, οὗ δ'ἂν ὦσι τεθνεῶτες παραχρῆμα εὑρίσκονται. In der Vulgata Job l. c., ist nur vom Adler (aquila) die Rede und die ganze Schilderung auf ihn bezogen. Beachtenswert ist die Art, wie unser Autor über die Schwierigkeit sich hinweghilft, daß nach Matthäus ‚Adler' (ἀετοὶ) sich um das πτῶμα (corpus) versammeln sollen. Der Herr habe den Geiern (‚turpes aves') den Namen ‚Adler' gegeben, um einerseits die aus den weitesten Fernen erfolgende Versammlung der

Heiligen um den kommenden Christus zu bezeichnen (in moribus vulturum), anderseits um durch die Vorstellung von den ‚königlichen Adlern‘ die königliche Würde der Heiligen anzudeuten. Den einen wie den andern Zug hat auch Origenes schon verwendet: non dixit: ubicunque fuerit cadaver, ibi congregabuntur vultures aut corvi, sed volens ostendere magnificos et regales esse omnes, qui in passionem Domini crediderunt etc. Comment. ser. M. s. gr. 13,1670[1]).

c) Die griechischen Quellen des Werkes

Ein kurzer Überblick über die im opus imperf. benützte griechische Literatur nötigt zu dem Schlusse, daß sein Autor ein Grieche war und nur als solcher mit den zahlreichen, zum Teil ganz abgelegenen und verschollenen Apokryphen bekannt sein konnte, in denen er sich bewandert zeigt.

Aus der alttestamentlichen Literatur kennt er folgende Werke:

1. Irgend eines von den zahlreichen ‚Adamsbüchern‘, die schwerlich vor dem zweiten Jahrhundert entstanden[2]). In der ersten Homilie S. 631 nennt der Autor zwei Töchter Adams mit den Namen Rifan und Edoclam. Die Vermutung, daß er die sonst nirgends belegte Notiz dem Apokryphon ‚de filiabus Adae‘ entnommen hat, das im decretum Gelasii unter dem Namen Leptogenesis aufgeführt wird, ist kaum abzulehnen. Aber selbst Gelasius scheint das Buch nur ‚vom Hörensagen gekannt zu haben‘[3]), da von den Töchtern Adams nur in sechs Zeilen die Rede ist und deshalb der erste Titel wenig entspricht.

2. Das Buch Seth (Scriptura Seth). Die betreffende vom opus imperf. aufgenommene Stelle S. 637—638 füllt siebenunddreißig Zeilen der Spalte bei Migne (Audivi aliquos — praedicationis illius) und handelt von dem wunderbaren Sterne,

---

[1]) Die alte lateinische Übersetzung sagt zwar auch im Anschluß an die Septuaginta *vultur* super nidum suum (v. 27) et pulli volutantur in sanguine . . . statim reperiuntur (ubicunque fuerint cadavera). Der oben bezeichnete Zusammenhang weist aber auf Origenes und den von ihm interpretierten griechischen Text des Buches Job.

[2]) Vgl. Kaulen, Kirchenlexikon I 1054; Harnack, Chronologie I 580 und S. 539 (‚Apokalypsen Adams‘).

[3]) Vgl. Christian Biogr. I 38. Zu dem Texte bei Gelasius ‚Liber de filiabus Adae *Leptogenesis* apokryphus‘ s. die zahlreichen Varianten bei Thiel, epp. Rom. Pontiff. p. 464.

welcher die heiligen Weisen (magi) nach Bethlehem geführt hat. Der Autor sagt über das Buch ‚etsi non certa, tamen non destruens fidem sed potius delectans', eine Charakteristik, welche auf die anmutige Legende vom ‚mons victorialis' gut zutrifft. Die Schrift gehört dem Kreise der gnostischen Literatur an. Ob sie mit den ‚Sethbüchern' identisch ist, bezweifelt Harnack[1]). Weiteres ließ sich bisher nicht ermieren; daß ein Lateiner das Apokryphon für den Matthäuskommentar verwertet habe, erscheint jedenfalls unwahrscheinlich.

3. Die Bücher Balaam. Das opus imperf. übernimmt S. 637 eine Bemerkung über die ‚libri Balaam' aus einem andern ungenannten Schriftsteller. Legi *apud aliquem* . . . Der Inhalt bezieht sich darauf, daß die Magier aus jenen Büchern Balaams Kenntnis über das dereinstige Erscheinen des wunderbaren Sternes hatten, der, im Einklang mit Num 24,17, die Geburt Christi anzeigen würde. Der mit *aliquis* bezeichnete Gewährsmann ist kein anderer als Origenes.

Dieser handelt an drei Stellen von der Sache, einmal c. Cels. I 60 (δοκεῖ μοι οὖν — προσκυνῆσαι ἠθέλησαν), dann zweimal in den Homilien in Num., hom. 13,7 (φασὶ τὸν Βαλαὰμ — παρεγένοντο) nach einem in den Katenen erhaltenen Fragment, M. s. gr. 12,675, und hom. 15,4 Quod autem dicit — qui natus est in Israel. Wir sind hier in der Lage, den lateinischen Text von hom. 13,7, wie ihn die Übersetzung Rufins bietet, mit dem Originalfragment zu vergleichen. Rufin entfernt sich mit seiner bestimmten, ja emphatischen Behauptung der Tatsache bedeutend von den vorsichtigen Ausdrücken δοκεῖ, φασί des Origenes. Das opus imperf. teilt keineswegs mit Rufin jene eigenmächtige Sicherheit. Noch deutlicher aber spricht für den Umstand, daß es unmittelbar aus dem echten, griechischen Origenes geschöpft hat, die auffallende Übereinstimmung mit demselben in der psychologischen Charakteristik des Herodes. Beide schildern das widerspruchsvolle Benehmen des Wüterichs, der von seiner Bosheit verblendet und vom blinden, bösen Teufel getrieben einerseits an das Königtum Christi glaubt, das gemäß der heiligen Schrift über alle Menschengewalt erhaben ist, andrerseits doch diesen überirdischen König vernichten zu können vermeint. Orig. c. Cels. 1,61 und op. imperf. S. 639. In der Nachbarschaft der besprochenen Stellen findet sich eine weitere bedeutsame Koinzidenz zwischen den beiden Schriftstellern; Origenes erklärt die ‚δῶρα σύμβολα' und unser Autor die ‚*congrua dona*', welche die heiligen Könige darbrachten, in ganz

---

[1]) Gesch. d. altchristl. Literat. 1. Teil S. 168 vgl. Chronologie I 540.



gleichem Sinne, ‚Gold dem Könige, Weihrauch dem Gotte, Myrrhe dem Toten im Grabe‘ c. Cels. 1,60 und op. imperf. 642. Auf die sonstige vielfache Abhängigkeit des op. imperf. von Origenes werden wir weiter unten noch zu sprechen kommen.

4. Die *ascensio Isaiae*. Das Apokryphon war bei den Gnostikern und Arianern beliebt[1]). Von den Lateinern kennt es nur Hieronymus (Ambrosius?). Das opus imperf. enthält außer einer kurzen dreimaligen Bemerkung über die Todesart des Propheten Isaias S. 808. 862. 895, die auch in der ascensio berichtet wird, eine kurze Unterredung des Propheten mit dem König Ezechias, von welcher die ascensio eine ausführlichere Mitteilung bietet. Die Möglichkeit übrigens, daß unser Autor hier aus Origenes geschöpft hat, ist nicht ausgeschlossen.

5. Höchst wahrscheinlich gehört unter die vom op. imperf. benützten alttestamentl. Apokryphen auch das *testamentum duodecim patriarcharum*. Die Stelle IV 12 aus der Rede Judas muß wohl unserm Autor (S. 615) vorgeschwebt haben. Merkwürdig treffen auch Origenes (in Jos. hom. XV 6 M. 12,904) und unser Autor in der Kritik der Quelle zusammen. Der letztere sagt ‚cum nullam scripturam *canonicam* de istis personis habeamus. Das Alter des Buches in seiner ‚vorchristlichen‘ Gestalt ist schwer zu bestimmen. Von einer frühen lateinischen Übersetzung zeigte sich bisher keine Spur[2]); es mußte also unser Autor wieder aus dem Griechischen schöpfen.

In die Mitte zwischen dem Alten und Neuen Testament sei der Profanhistoriker Josephus Flavius eingestellt, den unser Autor zweimal ausdrücklich mit Namen anführt, S. 902 ‚sicut exponit Josephus‘ und S. 904 ‚cognoscere potest qui Josephum legit‘. An einer dritten Stelle S. 629 ist der Bericht des jüdischen Historikers über Zorobabels Aufenthalt am Hofe des Darius stillschweigend benützt[3]). Die Art, wie auf ‚Josephus‘ hingewiesen wird, läßt erkennen, daß der Autor unseres opus mit ihm gut vertraut war. Nun kann aber die lateinische Übersetzung des bellum Judaicum erst gegen Ausgang des vierten Jahrhunderts entstanden sein, die antiquitates lagen um jene Zeit überhaupt nur

---

[1]) Vgl. Kaulen, Kirchenlexikon I 1057; Harnack, Chronologie II 573; Neutestamentliche Apokryphen, Hennecke S. 204 f u. 292.

[2]) Vgl. Harnack, Gesch. d. altchristl. Lit. 1. T. S. 852 f.

[3]) Vgl. Antiquitates XI 3 (ed. Naber apud Teubner III 6 sq).

griechisch vor[1]). Demnach mußte unser Autor das griechische Original des Josephus in Händen haben, womit wir wieder nach dem Orient gewiesen werden.

Sehen wir jetzt nach den neutestamentlichen Quellen des Autors.

1. Das *Protoevangelium Jacobi.* Mit den Worten ‚*historia* quaedam non incredibilis neque irrationabilis' deutet der Autor S. 632 eine Quelle an, aus welcher er seine Erzählung über Josefs Benehmen, als er über Maria im Zweifel war, geschöpft hat[2]). Nach Harnack hat das Ganze des Werkes, welches jetzt den obigen Namen trägt, seinen Abschluß nach Origenes und vor der Mitte des vierten Jahrhunderts erhalten[3]). Es ist ‚dem Epiphanius bekannt gewesen (haer. 79,5; 78,7) sowie anderen Vätern des vierten Jahrhunderts (Auct. op. imperf. in Matth., Eustathius, Gregor von Nyssa)'[4]). Man hatte für dasselbe auch nicht den jetzigen Namen εὐαγγέλιον sondern neben διήγησις gerade ἱστορία (λόγος ἱστορικός), wie es auch im opus imperf. als ‚*historia*' bezeichnet wird. Die älteren Lateiner reden von diesem Buche nicht, ausgenommen eben das opus imperf. Kirchliche Verbote hinderten sein Aufkommen im Abendlande bis ins 6. Jahrhundert hinein.

2. Der Barnabasbrief. Um zu veranschaulichen, wie wir uns gegen das Wort Gottes, die geistliche Speise der Seele, zu verhalten haben, bedient sich der Autor des op. imperf. S. 860 eines breit durchgeführten Vergleiches mit der leiblichen Speise (Multas proprietates habet sermo ad escam). Ein kleineres Stück aus dieser Stelle stimmt dem Gedanken, nicht aber der sprachlichen Form nach mit Barn. X 11 überein und hat mit diesem auch die Beziehung auf Deuter. 14,16 gemeinsam. Von der lateinischen Übersetzung des Barnabasbriefes wissen wir keinen Namen des Urhebers und kein Datum von Ort und Zeit. Es liegt also wenigstens keine Berechtigung vor, die Entlehnung der bezeichneten Stelle aus dem lateinischen Text zu behaupten.

---

[1]) Vgl. über die ‚verhältnismäßig späte' lateinische Übersetzung Schürer I³ S. 95. Kassiodor ließ in seinem Kloster zu Squillace nach 540 durch seine Mönche das Werk in 22 Büchern übersetzen.

[2]) Vgl. Tischendorf, Evang. apocr. p. 24 und dazu p. 71.

[3]) Chronologie I 598. 725.

[4]) Derselbe ebenda S. 601.

3. Der Brief des hl. Ignatius an die Epheser. Ob der Autor unseres opus den Brief unmittelbar eingesehen oder die hier ausgesprochene Ansicht, daß die Geburt Christi aus der Jungfrau Maria dem bösen Feinde verborgen blieb, aus späteren Werken (Origenes, Basilius u. a.) schöpfte, ist bei der Kürze der Stelle nicht zu entscheiden.

4. Der *Pastor Hermae*. Mit ausdrücklicher Namensangabe zitiert der Verfasser unseres Matthäuskommentars S. 814 das eben genannte Werk . . . quas (sc. gratias duodecim) in persona duodecim virginum exponit angelus in *Pastore*. Vgl. Herm. Sim. IX 15,1. Es folgt die Bemerkung: si tamen placet illa scriptura omnibus Christianis. Ganz ähnlich spricht über den Pastor Hermae Origenes hom. 8 in Num. 14,34 (M. s. gr. 12,622): si cui tamen scriptura illa recipienda videtur und ähnlich hom. 1 in Psalm. und in Matth. 24,32 comment. ser. 53 (M. s. gr. 12,1372; 13,1683). Ferner ist inhaltlich auf die zwölf virgines, welche die Namen von Tugenden tragen, verwiesen hom. 13 in Ezech. (M. s. gr. 13,764).

Zwei weitere Stellen, an welchen der Autor des opus imperf. stillschweigend etwas vom Pastor übernimmt, sind ebenso von Origenes benützt worden. Der einen entspricht bei Hermas der Passus Sim 2,3, bei Origenes hom. 10,1 in Jes. Nave M. s. gr. 12,830, bei unserm Autor S. 701; ihren Gegenstand bildet der Vergleich zwischen der vom Rebstock umschlungenen Ulme und dem tugendhaften Armen, den der minder tugendhafte Reiche unterstützt. Die andere Stelle aus dem Pastor Mand. 6,2, welche sich auf den guten und bösen Engel bezieht, die jedem Menschen beigegeben seien, reproduziert Origenes de princ. 3. 2. 4 (M. s. gr. 11,309) und hom. 35 in Luc. (M. 13,1889); das opus imperf. sagt 671: Duo sunt angeli permanentes cum hominibus, sc. bonus et malus . . . An einem dritten Orte S. 942 zeigt sich das opus imperf. vom Pastor (bezw. von Origenes) abhängig, nämlich in der bereits erwähnten comment. series in Matth. (M. s. gr. 13,1683). Die Fundstelle siehe Herm. Sim 3,3. Die Verwendung des Gleichnisses von den fruchtbaren und dürren Bäumen, die im Winter nicht zu unterscheiden sind, ist bei allen drei Autoren dieselbe. Auch noch auf ein paar andere Stellen kann mit Paas (aaO. S. 82—83) hingewiesen werden, wo sich der Autor des opus imperf. von Hermas beeinflußt zeigt, die Möglichkeit einer Vermittlung durch Origenes jedoch nicht so hervortritt.

Alles in allem darf man wohl sagen, daß der Pastor des Hermas, der ‚ein so viel gelesenes Buch in der alten alexandrinischen und der

alten abendländischen Kirche gewesen ist'[1]), unmittelbar unserem Autor vorgelegen hat. Weil das Buch aber schon im dritten Jahrhundert im Abendlande sehr an Ansehen verlor und Hieronymus bereits sagen konnte: apud Latinos paene ignotus est (de vir. ill. 10), so liegt es der Wahrheit näher, daß der Pastor nicht im lateinischen Gewande, sondern in der griechischen Originalsprache vom Verfasser des opus imperf. benützt worden ist. ‚Eine selbständige Kenntnis des Hirten verrät (unter den Okzidentalen) Johannes Cassianus', bemerkt Harnack und zitiert Collat. 8,17 . . . de utrisque (sc. angelis) vero liber Pastoris plenissime docet, dazu Collat. 13,12. Dagegen will Prosper Aquitanus Collat. 13 von der Berufung auf die Autorität des Hermas nichts wissen (nullius auctoritatis testimonium)[2]).

5. Die Klementinen. Eine ausgiebige Verwendung der Klementinen bezw. der Rekognitionen im op. imperf. ist aus der klaren Analyse bei Paas aaO. S. 83 ff bequem ersichtlich. An vier Stellen macht der Autor den ‚Petrus apud *Clementem*', einmal den ‚Petrus in historia Clementis' namhaft. Außerdem ist die Anlehnung des opus imperf. S. 739 an Clem. hom. II 32 (Lagarde p. 31) in die Augen springend. Weniger Annäherung verrät unser Autor S. 735. 737. 742 an den von Paas angemerkten Stellen hom. X 35 p. 107; hom. XII 30 p. 131; lib. IV p. 542, weil die Gedanken in sehr unbestimmter Art wiedergegeben sind und aus dem literarischen Allgemeinbewußtsein sich leicht erzeugten. Noch weniger scheint uns die Zusammenstellung von op. imperf. S. 638 über die Ehen der Perser mit hom. XIX p. 185 ins Gewicht zu fallen, weil es sich um eine mehrfach berichtete[3]) Tatsache handelt. — Die kurze und bündige Art, wie unser Autor die Klementinen zitiert, legt eher die Vermutung nahe, daß er aus der Originalschrift statt aus einer Übersetzung zitiere. Eine solche ist allerdings von Rufin († 410) angefertigt worden. Ob sie aber dem Autor unseres opus vorgelegen hat, ist an und für sich wenig wahrscheinlich[4]).

---

[1]) Siehe die lange Reihe der testimonia bei Harnack, Gesch. der altchr. Liter. 1. T. S. 51—58; bei Klemens Alex. allein dreizehn, bei Origenes achtzehn Stellen.

[2]) Harnack ebenda S. 56—58.

[3]) Vgl. Tert. Apol. 9 M. s. l. 1,325; Orig. c. Cels. 6,80.

[4]) Vgl. Böhmer-Romundt aaO. S. 374: ‚Die Rufin'sche Übertragung lag unserem Autor allem Anscheine nach nicht vor'.

6. **Die Didaskalia und die Apostolischen Konstitutionen.** Den eindringenden Forschungen Funks, auf welchen Paas hinwieder fußen konnte, ist es zu danken, daß wir eine vollständige Sammlung der literarischen Testimonia für die genannten Schriften besitzen.

Aus dem opus imperf. hebt Funk die nachstehenden Zeugnisse für die bereits umlaufende ‚Didaskalia' heraus: a) hom. 13 S. 707 Aliter certe, sicut apostoli interpretantur in libro Canonum, qui est de episcopis — ambo dextera sunt = Did. II 45,3; III 14,1. b) hom. 53 S. 935 Attende, Deus — diaconus aut sacerdos. c) hom. 1 S. 626 Tamen cum multa gessisset — et reputatus iustus = Did. et Const. II 22,9—11; 15—16 . . . Fuit enim Amos — in corde suo ponat = Did. et Const. II 23,3; 24,1. d) hom. 28 S. 778 Qui sunt — duritiam cordis eorum = Didasc. et Const. I 1,7; 6,8—9; VI 20,6. e) hom. 44 S. 858 Homo, si ab intus — ante Deum = Did. et Const. VI 29,4. f) hom. 1 S. 618 Semper autem — decem denotans = Did. et Const. II 26,2[1]).

Angenommen, Funk habe unbestritten Recht, wenn er meint, die bezeichneten Stellen seien sämtlich aus der Didaskalia — nicht auch zum Teil den Apostolischen Konstitutionen — entnommen worden[1]), so bleibt für unsere Auffassung, daß der Autor des opus imperfectum das griechische Original der Didaskalia und nicht die lateinische Übersetzung benützt habe, immer noch die größere Wahrscheinlichkeit. Denn die von Hauler aufgefundene und herausgegebene lateinische Übersetzung datiert nach dessen eigenem Urteil erst vom Ende des vierten Jahrhunderts. Das Werk selbst hat ferner überhaupt nur eine ganz geringe Verbreitung gefunden. Der einzige frühere Textzeuge außer eben unserm Autor ist der Grieche Epiphanius (Panarion). Eine eingehende Vergleichung der drei Texte — des griechischen der Apostolischen Konstitutionen, des lateinischen bezw. aus dem Syrischen übersetzten der Didaskalia und des lateinischen des opus imperfectum — läßt es uns aber trotz der Bedenken Funks nahezu als ausgemacht erscheinen, daß im opus imperfectum deutliche Spuren von direkter Benützung des griechischen Urtextes der Apostolischen Konstitutionen[2]) zutage treten. Die eingehendere Beweisführung müssen wir an dieser Stelle uns versagen. Im allgemeinen seien, abgesehen von der Zitation ‚in libro octavo Canon. Apostolorum' S. 935, als die Hauptpunkte vorläufig her-

[1]) Didascalia et Constitutiones Apost. vol. II p. 8—11; die Apostol. Konstitutionen S. 90—92; Tübinger Quartalschrift Band 86 (1904) S. 428.

[2]) Wie wenig aber an eine Benützung einer lat. Übersetzung der Apostol. Konstit. zu denken ist, siehe bei Bardenhewer, Patrologie² S. 309.

vorgehoben: erstens, daß die Wiedergabe der betreffenden Gedanken im opus imperfectum vielfach sachgemäßer ist als in der Didaskalia und einen engern Anschluß an die Apostolischen Konstitutionen verrät; zweitens, daß aus der einen Vorlage der Didaskalia heraus manche Verbesserungen des Sinnes, die im opus auftreten, kaum möglich gewesen wären; drittens, daß allenfallsige Abweichungen unseres opus von den Apostolischen Konstitutionen mindestens ebensoweit von der Didaskalia sich entfernen. Wir kommen also auch hier zu dem Schlusse, daß unser Autor direkt die griechischen Quellen benützt hat.

Eine tiefer nachforschende Quellenanalyse würde zweifellos noch eine Menge literarischer Beziehungen des op. imperf. zu den griechischen Vätern aufweisen. Von Origenes wird unten die Rede sein. Hier wollen wir nur nebenher auf Cyrillus von Jerusalem und Chrysostomus hindeuten. In der 50. Homilie S. 919 redet der Autor vom „Zeichen des Menschensohnes", das bei seiner Wiederkunft am Himmel erscheinen wird (Matth 24,30). Er bemerkt: *Quidam* putant, *crucem* Christi ostendendam esse in caelo und entscheidet sich für eine Erklärung, die der Wahrheit näher komme, daß nämlich Christus selbst in seinem glorreichen, mit den heiligen Wundmalen geschmückten Leibe dieses signum sei. Unter den früheren Exegeten dieser Stelle ist es Cyrillus von Jerusalem, der tatsächlich in der 15. Katechese (M. 33,900 B) erklärt, ‚das wahre und Christus eigentümliche Zeichen ist das Kreuz; das Zeichen des lichtstrahlenden Kreuzes zieht vor dem König einher'. Wie Schanz bemerkt[1]), ist diese Deutung zuerst von Cyrillus von Jerusalem gegeben worden. Möglicherweise bezieht sich allerdings unser Autor zunächst auf Chrysostomus hom. in Matth. 76 n. 3 M. s. gr. 58,698.

Eine noch auffälligere Übereinstimmung mit Cyrillus v. Jerus. zeigt das op. imperf. S. 635, wo der Autor zu Matth 1,25 bemerkt, daß der mit *donec* eingeleitete Satz (donec peperit) keineswegs die notwendige Folgerung zulasse, daß Joseph späterhin mit Maria Kinder gezeugt habe. Um dies zu zeigen, weist er auf die Absurdität hin, welche sich für einen ähnlichen Satz 1 Kor 15,25 ergäbe: Oportet eum regnare, *donec* ponat omnes inimicos suos sub pedibus eius. Da hätte also Paulus sagen wollen, daß Christus zwar bis zu dem Zeitpunkte herrschen werde, wo er

[1]) Kommentar über d. Evangelium d. hl. Matthäus S. 486.



alles sich unterworfen hätte, dann aber aufhöre zu herrschen. Stulte! Qui regnat, antequam omnia illi subiecta sint, multo magis regnat et postquam fuerint ei omnia subiecta. Bei Cyr. v. Jerus. cat. 15 (M. s. gr. 33,912) ist die Frage aufgeworfen, wie einige in den Irrtum fallen konnten, Christus ein ewiges Reich abzusprechen. Der heilige Lehrer sagt, sie hätten die oben erwähnte Stelle 1 Kor 15,25 falsch verstanden ἀνέγνωσαν τὸ τοῦ Ἀποστόλου καλὸν κακῶς. Sie sagen, nach erfolgter Unterwerfung aller Feinde werde Christus nicht mehr herrschen — κακῶς καὶ ἀνοήτως τοῦτο λέγοντες. Es folgt wörtlich in Griechisch, was oben lateinisch als Grund angegeben ist Ὁ γὰρ πρὶν καταγωνίσηται — ἐχθρῶν βασιλεύσει [1]).

Schanz macht ferner die Beobachtung, daß der Verfasser häufig mit Chrysostomus in textkritischen Fragen zusammentrifft [2]). Es läßt sich aber noch mehr erweisen. In der Ausmalung von äußeren Situationen und psychologischen Zuständen, sowie in unmittelbar sich ergebenden Anwendungen der Lehre auf das praktische Leben kommen beide ebenfalls einander sehr nahe. Ein schlagendes Beispiel hiefür bietet Chrysost., de utilitate lectionis Scripturarum. In princip. Act. III (M. s. gr. 51,87 ff). Die Art und Weise, wie der große Prediger die Würde des Apostolates über alle weltlichen Rangstufen erhebt, die Gewalten desselben schildert, zB. die remissio peccatorum mit der indulgentia criminum aut tributorum seitens der Kaiser vergleicht, wie er die Abscheulichkeit des Wuchers geißelt, die segenbringende Tätigkeit des Lehrens und Predigens rühmt, findet einen deutlichen Nachhall im opus imperf. S. 862: ‚sacerdotes sunt principes populi'; S. 647 ‚peccatorum indulgentiam promittebat. Solent enim reges . . . indulgentiam in regno suo donare'; S. 701 ‚qui sub usuris mutuum dat, in prima quidem facie sua videtur dare, revera autem non sua dat, sed alterius tollit etc.'; S. 744 ‚pluvia autem est doctrina' u. a.

Zu der Stelle Matth 11,3 gibt unser Autor im Gegensatz zu Origenes die richtige Erklärung, Johannes der Täufer habe seine Jünger zu Jesus geschickt, nicht als ob er selbst an der Person des

[1]) Vgl. Hieron. zu 1 Kor 15,22: cum utique tunc magis regnare incipiet.

[2]) AaO. S. 58.



Messias zweifelte, sondern weil er seine Jünger von ihren Zweifeln heilen wollte. Chrysostomus in Matth. hom. 36 (M. 56,413 ff) entwickelt den gleichen Gedanken und weist die Auffassung einiger, welche bei Johannes ein Schwanken annehmen, ebenso energisch zurück wie das opus imperfectum[1]).

Zum Schlusse dieses Abschnittes lassen wir den Autor unseres Kommentars selbst wieder zu Worte kommen. Er bekennt, daß ihm auch *‚secretiores libri'* zu Gebote standen. In denselben ist klar geschrieben, Christus habe den Täufer Johannes getauft, nachdem dieser den Herrn getauft habe. Ohne Zweifel gehören diese etwas geheimnisvoll angedeuteten Quellen dem orientalischen, nicht dem lateinischen Literaturkreise an, der in der Erzeugung derartiger Apokryphen ja weit hinter der üppig wuchernden religiösen Literatur der Griechen zurückstand.

Man könnte nun allerdings einwenden: ‚Daß der Verfasser, wenn er sein Werk auch lateinisch schrieb, unmittelbar aus griechischen Quellen schöpfen konnte, weil er des Griechischen hinreichend mächtig war, darf nicht in Abrede gestellt werden. Er bedurfte also keiner lateinischen Übersetzungen der betreffenden Werke der griechischen Literatur und das Mangeln von solchen bildet kein beweisendes Moment für die griechische Urschrift unseres opus imperfectum'. Darauf ist zu erwidern, daß wir den Hauptnachdruck auf den Umstand legen, daß die zahlreichen und abgelegenen Apokryphen, die im opus benützt sind, überhaupt nicht im Gesichtskreis des Lateiners lagen und selbst im Falle einiger Kunde darüber jedenfalls kein so starkes Interesse für ihn hatten, um sie mühsam aufzusuchen und zu verarbeiten. Ferner wäre es eine recht unpraktische Arbeitsweise vonseiten des Verfassers gewesen, soviel von jenen apokryphen Schriften vor einem lateinischen Leserkreis zu sprechen, der davon nie etwas gehört und gesehen hatte und kein pietätsvolles Empfinden dafür kannte.

d) Die lateinischen Quellen des Werkes

Gegenüber den erwiesenen griechischen Quellen des opus imperfectum ist die Zahl der lateinischen Schriften, die in demselben benützt sind, bezw. benützt zu sein scheinen, eine sehr bescheidene. In ernstlichen Betracht kommen eigentlich nur Cyprian und Hiero-

---

[1]) Eine größere Sammlung von Parallelstellen aus Chrysostomus, bezw. Origenes u. a. mag später erscheinen.

nymus[1]). Bevor wir auf die betreffenden Parallelen eingehen, sei im vorhinein bemerkt, daß eine gemeinsame ältere Vorlage oder in anderen Fällen ein gewisser Axiomenschatz der christlichen Literatur und Tradition für alle beizubringenden Koinzidenzen eine hinreichende Erklärung wenigstens zu bieten vermöchte. Die Werke des heiligen Cyprian enthalten namentlich eine Menge kurzer, schlagender Antithesen, die wohl vielfach schon früher geprägt und axiomenartig zugespitzt waren. So sagt er de domin. orat. (Hartel I 269): ‚Deus non *vocis*, sed *cordis* auditor est'. Unser Autor gebraucht die gleiche bündige Kürze (S. 710): quia non est vocis auditor, sed cordis[2]). Es ist indessen nicht einmal der Fall ausgeschlossen, daß die kurze Sentenz erst vom Übersetzer ergänzend eingeflochten oder infolge einer spätern Randbemerkung in den Text verschrieben wurde. Unmittelbar vorher geht ein ähnliches schlagendes Diktum im opus imperf. ‚Deus non voce clamosa *pulsandus* est, sed conscientia recta *placandus*'. Daß in Wirklichkeit ‚Randbemerkungen späterer Leser' hier und da in den Text geraten sind, wird wie von andern so auch von Böhmer-Romundt unbedenklich zugegeben und mit Beispielen aus S. 658 und 931 belegt. Die zweite Parallele aus Cyprian ist ähnlich geartet wie die vorige und demgemäß nach denselben Gesichtspunkten zu würdigen. Wir lesen Cypr. de orat. domin. I 274: ‚Ceterum a quo *Deus sanctificatur*, qui *ipse sanctificat*?' Das opus imperf. bietet S. 711: ‚Quomodo sanctificatur ab homine, qui sanctificat homines?'

---

[1]) Paas aaO. S. 89 und 100 will für Ambrosius nur die ‚Möglichkeit' zugeben, daß er im opus imperf. benützt ist; eine Verwertung der Augustinischen Schriften in demselben hält er für unnachweisbar.

[2]) Beachte, daß eine ganz ähnliche Ausführung zu Matth 6,5 ff bei Chrysost. in Matth. hom 19 (M. s. gr. 57,275 ff) sich findet und daß das Beispiel der nicht mit dem Munde sondern mit dem Herzen betenden Anna 1 Reg 1,13 schon bei Origenes (Kötschau II 303,6 u. f.) angeführt und ebenso von Chrysostomus, wie von Cyprian und unserm Autor wiederholt ist. Auch Hieronymus in seinem Kommentar zu Matth (M. 26,42) begründet den Satz, daß der Christ beim Beten sich nicht gleich den Heiden vieler Worte bedienen soll, mit dem Axiom: Deus enim non *verborum* sed *cordis* auditor est. Ob der Hinweis auf Sap 1,6 τῆς καρδίας αὐτοῦ ἐπίσκοπος ἀληθὴς καὶ τῆς γλώσσης [αὐτοῦ] ἀκουστής etwas dazu beiträgt, die Formulierung zu erklären, lassen wir dahingestellt.

Hieronymus diente vielleicht — vielleicht auch nicht — als Vorlage für die lateinischen Texte des opus imperf., die uns S. 791 Accedentes — pugna et discordia, S. 790 Haec parabola — quos ante dimiseram und Et veniens — peiora prioribus entgegentreten. Als Parallelen sind bei Paas S. 100 bis 103 folgende verzeichnet: Hieron. in Matth. 12,43—46 (M. s. l. 26,83 f). Der Passus handelt von der mystischen Deutung des immundus spiritus rediens in domum suam. Eine zweite Reihe von Übereinstimmungen besteht zwischen op. imperf. S. 841 und Hieron. in Matth. 21,12. 13, wo von der Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel die Rede ist. Diese zweite Stelle können wir mit dem Kommentar des Origenes in Matth. vergleichen[1]) (M. s. gr. 13,1441), um eine in allen Punkten der Sache nach gleiche allegorische Auslegung zu entdecken. Andrerseits sind die Übereinstimmungen des opus imperf. mit Hieronymus in lateinischen Wendungen teilweise auffallend wörtlich[2]). Es müßte also

[1]) Vgl. Grützmacher, Hieronymus II 211 ff. ‚Die allegorische Deutung der meisten Gleichnisse hat er wörtlich aus Origenes abgeschrieben‘ S. 248. Leider ist der große Kommentar des Origenes nur in Bruchstücken erhalten, so daß uns die Kontrolle für Matth 12,43—46 nicht möglich ist. Immerhin fehlt es auch da nicht an einer lehrreichen Andeutung früherer Quellen, die uns Hieronymus selber gibt, wenn er die allegorische Deutung der Stelle auf die Häretiker mit den Worten einführt: *Quidam* istum locum — *putant* und dann mit der Kritik abschließt Nescio an habeat veritatem. Eine den Origenes verratende Spur darf man in der Unterscheidung zwischen ‚parabola‘ und ‚exemplum‘ (fictum) erkennen, welche Hieronymus ebensogut wie unser Autor mit einer gewissen Zwecklosigkeit hier anstellen. Bei Origenes liegt die Sache anders, denn er verbreitet sich erst ziemlich ausführlich über einen ähnlichen Unterschied von parabola und similitudo (M. 13,844). Eingehend handelt über ‚Origenes und Hieronymus zu Matthäus‘ Zahn, Forschungen . . . II. T. S. 275 ff. Übrigens nennt Hieronymus selbst in der Vorrede zu seinem Matthäuskommentar sechs griechische und drei lateinische Exegeten, die er verwertet habe.

[2]) Dabei ist doch hinwieder die interessante Beobachtung zu machen, daß für manchen gut lateinischen Ausdruck des Hieronymus das opus imperf. einen Barbarismus verwendet und die urbane Diktion des erstern einen Gegensatz zur apodiktischen Art des letztern bildet. Vgl. die Stellen bei Paas aaO. S. 100—105. Nur ein Beispiel sei angeführt. Hier. in

mit der Möglichkeit gerechnet werden, daß der lateinische Übersetzer oder besser Bearbeiter, wie wir ihn für das griechische Original des Matthäuskommentars im Auge haben, die Erklärungen des Hieronymus gelegentlich auch direkt von diesem übernommen hat.

Ein bisher noch nicht vermerktes Indizium, das auf das Verhältnis des opus imperf. zu Hieronymus neues Licht zu werfen geeignet ist, bietet opus imperf. hom. 53 S. 939: Qui fidem habet et bonam in Domino voluntatem, etiamsi quid minus in opere quasi habuerit, nihilominus remuneratur a Judice bono; qui autem fidem non habet aut bonam in Domino voluntatem, etiam ceteras virtutes, quas videtur naturaliter possidere, perdit.

Hier. in Matth. 25,29 (M. 26,188). Ei qui fidem habet et bonam in Domino voluntatem, etiamsi quid minus in opere ut homo habuerit, dabitur a bono iudice. Qui autem fidem non habuerit, etiam ceteras virtutes, quas videbatur naturaliter possidere, perdet.

Die Einleitungsworte zu der einen Stelle beim Autor op. imperf. kennzeichnen dessen bestimmte eigene Ansicht: *Sed aliter intelligitur* — nämlich gegenüber einer Erklärung, welche zu den Worten omni habenti dabitur nach Weise des Origenes gegeben wurde[1]). Die Einleitungsworte bei Hieronymus dagegen lauten: *Potest* et sic intelligi — und machen den Eindruck, daß Hieronymus eine bei einem andern vorgefundene Erklärung noch darein gibt, nachdem er eine vorausgeschickt hat, welche den Verlust der natürlichen Verstandesschärfe infolge nachlässiger Trägheit hervorhebt.

Matth 12,43: Quidam istum locum de haereticis dictum putant, quod immundus spiritus . . . ad confessionem verae fidei eiciatur.

Opus imperf. S. 791 Accedentes autem possumus aedificationis gratia etiam ad haereticos transferre sermonem. Immundus enim spiritus . . . eiectus est, quando facti sunt Christiani: qui perambulans gentiles ceteros . . . credentibus videlicet secundum tempora ex ipsis in Christo, reversus est in eos etc.

[1]) Der Sünder hatte die Erkenntnis Christi; diese wird von ihm genommen, insofern er von den Gerechten getrennt wird, die Christus kennen. Origenes in Matth 25,29 (M. 13,1710): ubi (sc. in tenebris exterioribus) nulla illuminatio est . . . nec est respectio Dei illic, sed quasi indigni speculatione Dei . . . condemnantur etc.

Aber noch auffälliger erscheint die folgende Parallele: Op. imp. l. c.: *Eleganter* ait: Quod *videtur* habere, auferetur ab eo. Quidquid enim boni sine fide Christi est, non ei imputatur, qui male usus est eo. Als Beispiele dienen Sanftmut und Demut, wenn sie nicht propter Deum sind . . . quia quod non est ex fide, peccatum est.

Hieron. l. c.: Et *eleganter* etiam ‚Quod *videtur*', inquit habere, auferetur ab eo. Quidquid enim sine fide Christi est, non ei debet imputari qui male eo abusus est, sed illi qui malo etiam servo naturae bonum tribuit.

Beiden Schriftstellern ist die lobende Kritik über das *videtur* habere gemeinsam (‚eleganter' = fein zutreffend).

Aber wie gelangen beide Autoren zu dieser Bemerkung? Der Verfasser des op. imperf. hat sich dazu schon von weitem her den Weg gebahnt. Er beginnt die Exegese zu V. 28 u. 29 mit den Worten: Peccator cognoscens Christum habet hanc ipsam gratiam quod cognoscit Christum; sed cum venerit in iudicium Christi, dividitur a consortio cognoscentium Christum. Et sic tollitur ab eo *quod videbatur habere*, quamvis vere non habebat. Quomodo qui cognoscit Christum et peccat, *videtur* quidem *habere* scientiam Christi, vere autem non habet, (ita) et ipsa notitia Christi additur homini iusto *qui habebat*. Sonach ist die besondere Hervorhebung des Textwortes der heiligen Schrift videtur habere nahezu logisch gefordert. Deshalb die kategorische Anknüpfung: Eleganter ait.

Bei Hieronymus ist im Vorausgehenden auf das ‚scheinbare Besitzen' mit keiner Silbe hingedeutet. Daher das lose anknüpfende Et eleganter *etiam*. Die Flüchtigkeit bei letzterem erscheint auch darin, daß er einfachhin sagt quidquid sine fide Christi, wogegen im op. imperf. korrekter steht quidquid *boni* sine fide Christi est. Allerdings endigt hier der Passus mit dem rigoristischen Satze Quod non est ex fide, peccatum est, den Hieronymus vermied und durch eine annehmbare Wendung ersetzte. — Gemeinsam ist beiden Schriftstellern die Lesart quod *videtur* habere, die durch ὃ δοκεῖ ἔχειν auch bei Origenes in Matth. t. 16 n. 27 (M. 13,1468) und sonst vertreten ist[1]). Wir kommen sonach zu

---

[1]) Vgl. Tischendorf I 173.



dem Schlusse, daß sowohl der Autor des **opus imperf.** wie der heilige Hieronymus eine gemeinsame ältere Vorlage benutzt haben, die jedenfalls griechisch gewesen ist. Von weiteren Übereinstimmungen der beiden Schriftsteller wollen wir hier absehen.

Es wäre, wenn unser Autor ein Lateiner gewesen wäre, endlich zu erwarten, daß er in seinem Matthäuskommentar der lateinischen Ausleger, von denen Hieronymus spricht, Hilarius, Viktorin und Fortunatianus, irgendwie Erwähnung tue. Es verlautet aber keine Silbe darüber. Sollte übrigens in dem noch erhaltenen Kommentar des Hilarius, ähnlich wie in dem des Ambrosius, auch die eine oder andere Koinzidenz zutage treten, so wäre eine Schlußfolgerung doch äußerst unsicher, weil sich beide stark auf Origenes stützen, der dem Autor des **opus imperf.** zweifellos bekannt war.

II. Zeit des Entstehens des Werkes

a) Chronologisches

Um für unsere Untersuchung einen festen zeitlichen Ausgangspunkt zu gewinnen, sollen zunächst die chronologischen Indizien herangezogen werden. In der 48. Hom. S. 901 bemerkt der Verfasser zu Matth 24,5: **Priusquam ex tempore *Theodosii* praevaricantibus multis expugnaretur Ecclesia, multa dogmata (sc. falsa) praecesserunt ex tempore *Constantini*, dicentia: Hoc est verbum Dei.** Schon zur Zeit Constantins († 337) kamen viele neue Irrlehren auf, welche unsern Vätern die Nähe des großen Abfalls und die vollständige Niederwerfung der Kirche andeuteten, wie sie dann unter Kaiser Theodosius († 395) wirklich eintrat. Daß diese letzte Periode, welche der Autor mit der Ankunft des Weltendes gleichsetzt (S. 900), ihm selbst zeitlich unmittelbar nahe liegt, geht aus einer zweiten Stelle der 49. Hom. S. 907 hervor. Die dem jüngsten Gerichte vorausgehenden schreckhaften Zeichen (Matth 24,15) erklärt er im moralischen Sinne (**auditiones haeresum, inopiae verbi, concussiones Christianorum, corruptiones morum**) als Übel, welche von der Zeit Constantins bis Theodosius sich früher schon einstellten. Er fährt dann fort: **Abominationem autem desolationis diximus esse *hanc ipsam haeresim*, quae occupavit sanctae Ecclesiae loca . . . et ipsum exercitum Antichristi et caeteras hae-**

reses, quae caeperunt *publice* habere **ecclesias** . . . Die eine große ‚Häresie‘, welche er jetzt gerade triumphieren sieht, ist die orthodoxe Richtung, welche am Nicänum festhielt und gegenüber den arianischen Sekten von Kaiser Theodosius mit Nachdruck unterstützt wurde. Es ist ferner zu beachten, daß der Autor versichert, er habe jetzt die Häresien bis auf Theodosius geschildert (**exposuimus** hic . . .). Also lagen zwischen den geschilderten Häresien und der letzten großen (**haec ipsa** haeresis) keine andern inzwischen. Er hätte von seinem Standpunkte aus ja nicht dazu schweigen können.

Noch etwas schärfer springt der Zeitmoment, in welchem der Autor schreibt, in den folgenden Worten hervor, mit welchem er zugibt, daß die Ankunft des Antichrists vielleicht noch nicht stattgefunden habe und daß man demgemäß alle jene großen Plagen, welche seiner Ankunft vorausgehen, auf die Zeitperiode zwischen Constantin und den nächsten Nachfolgern des Theodosius beziehen muß. Er sagt: . . . haec **mala spiritualia**, quae **facta sunt tempore** Constantini **simul et** Theodosii *usque nunc* . . . Mit *nunc* bezeichnet er natürlich die schlimmen Tage, die er persönlich miterlebt. Sie erscheinen ihm als die nächsten Nachwirkungen der strengen Maßnahmen, welche Theodosius I gegen die Arianer getroffen hatte. Die Nachfolger des Theodosius, seine beiden Söhne Honorius und Arkadius, teilten sich in das Reich, in Westrom und Ostrom. Während Honorius († 423) von Valentinian III (423–455) abgelöst wurde, regierte Arkadius in Byzanz bis 408, worauf Theodosius II folgte, der 408—450 bezw. 414—450 an der Spitze der östlichen Reichshälfte stand[1]). Da nun der Verfasser des opus imperfectum nicht von diesen folgenden Kaisern und nicht einmal vom gleichnamigen zweiten Theodosius Erwähnung tut, so ist anzunehmen, daß er jedenfalls nicht nach Ablauf der Regierungszeit des Theodosius II und wohl auch nicht nach dem selbständigen Regierungsantritt desselben (414) seine Klagen über die staatlichen Verfolgungen niedergeschrieben hat. Denn diese machten sich unter Theodosius II fühlbar genug und so hätte der Autor nicht einfachhin von ‚Theodosius‘ reden können, da er bei seinen Lesern voraussetzen mußte, daß sie sofort an die beiden mit diesem Namen belegten Kaiser denken würden. Somit dürfte die Entstehung unseres Kommentars in die Regierungszeit des Arkadius oder die vormundschaftliche Re-

[1]) Er war beim Tode des Vaters noch unmündig.

gierung durch den praefectus praetorio Anthemios (395—408 bezw. 414) fallen.

Im Hinblick auf diesen Umstand ist es leicht begreiflich, daß Zahn ohne Bedenken behauptet, der Autor sei ein Grieche und ein Zeitgenosse des Chrysostomus, welcher vor Theodosius II seinen Kommentar zu Matthäus geschrieben hat[1]). Auch Funk umschreibt einmal die Entstehungszeit des Werkes ungefähr in demselben Sinne: ‚Früher (als zu Anfang des fünften Jahrhunderts) ist das opus imperfectum nicht anzusetzen‘ und bezieht sich ebenso auf die schon oben markierten Worte ‚usque nunc‘. Er fügt dann hinzu: ‚Aber auch wohl nicht viel später, da an mehreren Stellen (Hom. 10. 13. 20. 26) das Heidentum noch im Besitze von zahlreichen Anhängern erscheint[2]).

Man könnte nun einwenden, der Autor sei als Einwohner einer römischen Donauprovinz (es käme Panonien in Betracht) nicht veranlaßt gewesen, auf Theodosius II Rücksicht zu nehmen, weil für seine Leser die Namen der weströmischen Kaiser Honorius, Valentinian usw. kein Mißverständnis anrichten konnten, wie die beiden ‚Theodosius‘ in Ostrom. Die Erledigung dieses Einwandes wird sich unten, wo vom O r t e des Entstehens des Werkes gehandelt wird, von selbst ergeben. Vorläufig sei nur hervorgehoben, daß dem Autor nach seiner ganzen Redeweise das Regiment von Konstantinopel viel näher liegt als das von Rom. Bringen wir diesbezüglich einstweilen nur den einen politischen Hinweis an, der das Gesagte zu bestätigen dient. In der 21. Hom. S. 795 gelegentlich der Exegese von Matth 13,8 sagt der Autor, um den allgemeinen Grundsatz, daß das Kleinere im Größeren, nicht aber das Größere im Kleineren enthalten sei, zu veranschaulichen, folgendes: Utputa *praefectoria potestas* habet in se *vicariam* et *consulariam potestatem*. Consularia autem potestas neque vicariam neque praefectoriam habet in se potestatem. Für die orientalische Reichsverwaltung bestand diese Einrichtung in Präfekturen, Vikarien und Konsulardistrikte seit Diokletian und seinen näheren Nachfolgern durch mehrere Jahrhunderte in festem Gefüge fort. Ein von dieser Seite entlehntes Beispiel war für einen Schriftsteller des Orients ebenso naheliegend wie für seine Leser unmittelbar einleuchtend. Wechseln

---

[1]) Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons usw. II. Teil (1883) S. 25. Aber auch schon Cave (s. ob. S. 2) sagt: tempore ‚Theodosii Magni vixisse videtur‘.

[2]) Die Apostolischen Konstitutionen, Rottenburg 1891 S. 92. In dem gleichen Werke macht Funk (S. 55) mehr nebenher die Bemerkung: ‚Endlich dürfte h i e r (i n S y r i e n) auch der Autor des opus imperf. in Matth. zu suchen sein‘. (Sperrung der Worte von uns.)

wir aber den Schauplatz und substituieren den Okzident, so wird gegenüber dem Schriftsteller und dem Leser das gewählte Beispiel eher befremdlich erscheinen. Im Jahre 375 begann ja schon die große Völkerwanderung, immer neue Scharen von Barbaren fluteten über die Länder Europas hin und zerstörten oder zerrütteten wenigstens die erwähnte Organisation der westlichen Provinzen.

b) Kirchlich-religiöse Zustände

Was die kirchlich-religiösen Zustände betrifft, die den Hintergrund des Opus imperfectum bilden, so verdient eine besondere Beachtung eine Stelle aus der 48. Homilie S. 905. Der Verfasser verbreitet sich da über die Worte des Herrn Matth 24,11 ‚Et multi pseudoprophetae exsurgent (Vulg. surgent) et seducent multos' in folgender Weise. ‚Propheten' heißen nicht bloß diejenigen, welche über Christus weissagten, oder die überhaupt zukünftige Dinge verkünden, sondern auch die ‚Lehrer' (doctores) heißen Propheten. Dann fährt er fort, indem er auf zeitgenössische Persönlichkeiten Bezug nimmt: Ergo pseudoprophetas *pseudodoctores* appellat *haeresum diversarum* aut *illos quos modo videmus diversis argumentis religionis speciem praetendentes.* Alii enim se dicunt *neque manducare neque dormire neque algere neque aestuare* sed semper *pendere in aëre.* Alii autem *vestiti ciliciis aut circumdati catenis socia sibi daemonia commoventes:* et quia gratiam Dei non habent, patrocinia daemonum commendant ... Alii autem sunt, qui vehementer seducunt, quoniam, etsi mendaciter, tamen Christum praedicant, fidem annuntiant: quoniam *sic ecclesias habent,* sic *ordines clericorum,* sic *fideles, sic lectiones legunt divinas, eadem dare videntur baptismata, eadem sacramenta corporis et sanguinis Christi.* Similiter *apostolos et martyres colunt.*

Drei Klassen von ‚falschen Lehrern' werden vom Standpunkt des Verfassers aus gekennzeichnet. Die beiden ersten wissen sich durch verschiedene Mittel mit dem gleißenden Schein der Frömmigkeit zu umgeben. Die einen wollen über die Bedürfnisse des Essens und Schlafens erhaben und der Empfindung von Hitze und Kälte nicht mehr unterworfen sein, sondern immer nur in der Luft schweben. Die andern tragen härene Bußgewänder, legen sich Ketten um den Leib und rufen so die Dämonen auf, mit denen sie im Bunde stehen.

Der Gnade Gottes entbehren sie, deshalb halten sie sich an den Schutz der Dämonen.

Auf wen anders passen diese Schilderungen als die orientalischen Styliten und die Aszeten der Wüste? Die auffällige Lebensweise der Säulensteher hat in Symeon dem Älteren († 459) ihren ersten und berühmtesten Vertreter[1]). Dreißig Jahre lang stand er zuletzt auf einer 36 Fuß hohen Säule in der Nähe von Antiochien, allen Unbilden der Witterung ausgesetzt und in seinen Lebensbedürfnissen auf ein unglaubliches Minimum beschränkt. Solche abnorme Strenge, verbunden mit ununterbrochenem Gebete, erfüllte viele Zeitgenossen mit heiliger Bewunderung, während andere darüber spotteten. Symeon und seine Gefährten übten einen großen Einfluß auf die Reinerhaltung des Glaubens und so ist es umsomehr begreiflich, daß der arianische Verfasser des opus imperfectum mit wegwerfender Bitterkeit von ihnen spricht.

Die zweite Klasse ist ebenfalls leicht zu erkennen. Man denke nur an die Vita Antonii von Athanasius, an die ‚Mönchsgeschichte' des Theodoret von Cyrus und die Historia Lausiaca von Palladius. Die außerordentlichen körperlichen Strengheiten jener Einsiedler und Mönche, die zum großen Athanasius hielten, wurden von den katholischen Schriftstellern natürlich in einem andern Lichte beurteilt als von dem nüchternen, außerhalb der Kirche stehenden Autor unserer Homilie. Er sieht nur eine sinnlose oder berechnete Übertreibung in dem Tragen von Zilizien und Eisenringen. Die Versuchungen durch die bösen Geister, von denen bei Antonius und andern Vätern der Wüste so vielfach die Rede ist, erklärt er kurzweg als einen frevelhaften Verkehr mit den Dämonen. Es weist aber die also geschilderte Periode des Mönchs- und Aszetentums auch wieder hauptsächlich in den Ausgang des vierten und in den Anfang des fünften Jahrhunderts und sie entfaltet sich wieder besonders im Orient.

Was endlich die dritte der bezeichneten Klassen betrifft, so müssen wir in den markanten Zügen, mit denen sie geschildert ist, die katholische Reichskirche erkennen, wie sie seit Theodosius I († 395) über die staatlich nicht mehr anerkannten Sekten triumphiert. Der Verfasser des opus imperfectum, der auch sonst in mächtig empfundenen Klagen seinem Schmerz über die ‚völlig reif gewordenen Häresien' und die ‚ganz

[1]) Er begann 410 (412?) unter freiem Himmel auf einem Stein zu stehen. Vgl. H. Lietzmann, D. Leben d. hl. Stylites. Leipzig 1908.



geringe Zahl der wahren Christen‘ Luft macht, anerkennt wider Willen die Lehrfreiheit und Lehrfreudigkeit der Katholiken, ihren öffentlichen Kultus, ihre großartige Organisation, ihre Sakramente und ihre Heiligenverehrung. Nach einigen Stellen, von denen schon oben die Rede war (vgl. S. 901. 909. 912) ist es ausgeschlossen, daß das Werk noch unter Theodosius I geschrieben ist; andererseits werden die Verhältnisse als nächstes Ergebnis jener Regierungsmaßregeln hingestellt. Wir sind also wieder zeitlich in den Anfang des fünften Jahrhunderts, örtlich in die östliche Reichshälfte gewiesen.

Der Autor predigt eine förmliche Weltflucht, die für einen ausgedehnteren Kreis von Christen als eine soziale Unmöglichkeit erscheint. Man solle nicht Eide auf das Evangelium schwören, keine staatlichen und militärischen Ämter bekleiden, Handelsgeschäfte unbedingt meiden, durchaus keine Zinsen vom Kapital nehmen, im Gebrauch der Ehe möglichste Zurückhaltung üben. Aus allem geht hervor, daß der Autor den ersterbenden Arianismus in seinen letzten Zuckungen vor Augen hat und daß er, persönlich mitten unter die Gegner seines Bekenntnisses hineingestellt, tagtäglich das peinvolle Schauspiel, das er schildert, sehen muß[1]). Im Orient erlosch tatsächlich der Arianismus am frühesten, so daß wir auch hier eine Koinzidenz mit unserer Annahme von Zeit und Ort des Autors erkennen müssen.

Zu dem kirchlichen Situationsbild stimmt es vortrefflich, wenn der Autor von den vielen Häresien der kurz vorhergehenden Zeit spricht. Sie haben die öffentlichen Kirchen allmählich alle in ihre Hände gebracht, während die ‚Christen‘, d. i. die Mitglieder seines Bekenntnisses, äußerlich aus der Kirche getreten sind, in Wahrheit aber die innere, geistige Kirche bilden. Ihnen bleiben nach Entziehung alles weltlichen Schutzes und Ansehens nur noch die heiligen Schriften; das sind die Berge, auf welche die Gläubigen ‚vix paucissimi‘ S. 622 nach der Mahnung Christi in den letzten Zeiten fliehen sollen. Nun wissen wir, daß unter Theodosius I den Arianern alle Kirchen in Konstantinopel bis auf eine ‚vor dem Tore‘ entzogen wurden

[1]) Cod. Theod. XVI init. heißt es ut . . . patris et filii et spiritus s. unam deitatem sub parili maiestate et *sub pia trinitate* credamus. Sollte es bloßer Zufall sein, daß im opus imperf., das sich so ablehnend gegen die Trinitätslehre verhält, S. 740 sarkastisch mit Umstellung der Worte gesagt ist quasi *Trinitatis professores* et *triangulam impietatem* baiulantes?

(380)[1]). Deshalb erscheint denn auch die Staatsgewalt, die bei den nächsten Nachfolgern des Theodosius I in der gleichen Tendenz verharrte, die politische Einheit des Reiches durch die Einheit im Glauben zu stärken, als eine der alten, gottverhaßten Welt angehörige Institution, deren Untergang die ‚Christen' getrost entgegensehen (S. 931).

Der religiöse Standpunkt des Autors betreffs der Trinitätslehre harmoniert trefflich mit der Annahme, daß er im Anfange des 5. Jahrhunderts geschrieben habe. Wir können uns hier auf Paas berufen, der aaO. S. 140 von ihm sagt: ‚Seine Anschauungen in Betreff des Verhältnisses des Vaters zum Sohne stehen im Einklang mit der Formel von Konstantinopel vom Jahre 360 πιστεύομεν . . . εἰς τὸν μονογενῆ υἱὸν τοῦ θεοῦ — κατὰ τὰς γραφάς'.

In der Lehre von der Eucharistie zeigt das opus imperf. einen gewissen Zwiespalt. Einige Stellen lauten nicht geradezu häretisch, wohl aber ziemlich unklar und verschwommen (S. 879 Maiorem sanctitatem — in veste hominis; S. 905. 907. 909. 930. 934). Dagegen kann eine andere Stelle S. 691 nicht anders als von einer bloß symbolischen Gegenwart Christi im Sakramente gedeutet werden: haec vasa sanctificata . . . in quibus non est verum corpus Christi, sed mysterium corporis eius continetur . . .[2]) Im Gegensatz zu diesen rituellen Gefäßen stehen die ‚vasa corporis nostri, quae sibi Deus ad habitaculum praeparavit'. Bei der starken Abhängigkeit unseres Autors von Origenes kann es nicht befremden, daß er auch in diesem Punkte ihm gefolgt ist. Origenes spricht περὶ τυπικοῦ καὶ συμβολικοῦ σώματος (M. s. gr. 13,952) und unterscheidet eine Auffassung der ‚Einfältigen' und der ‚Einsichtigern'[3]).

Großen Nachdruck legt der Autor des opus imperf. auf den Gebrauch des Bußsakramentes. Er schärft die Notwendigkeit des Beichtens ein und hebt zugleich die Barmherzigkeit Gottes hervor,

[1]) Gerade mit dem Namen Theodosius bringt der Autor hom. 49, S. 906 f seine Klage in Verbindung. Ex quo data sibi licentia caeperunt omnes publice habere ecclesias . . . usque ad tempus *Theodosii*. Abominationem . . . diximus hanc ipsam haeresim . . .

[2]) Die Worte in quibus — continetur ‚fehlen in einigen Handschriften'. Ähnliche Ausmerzungen finden sich, wie schon bemerkt, auch sonst. Eine weitere Stelle dieser Art s. S. 737.

[3]) Vgl. Rauschen, Eucharistie u. Bußsakrament S. 8 ff.



die sich hier offenbart (ut confugiant omnes ad . . . Dei misericordiam) S. 651. 842. Die aus der Scham entspringende Schwierigkeit der Selbstanklage will er gerade als Buße betrachtet wissen (ut verecundiam patiamur pro poena) S. 650. Man muß mit freiem Willen (ex voluntate), nicht bloß unter dem Drucke der Furcht vor dem Tode beichten (S. 934). Von Seiten des Priesters wird gefordert, daß er bei Auferlegung der Buße milde verfahre, weil zu große Strenge noch schlimmere Folgen für den Pönitenten hat und vom Priester schwerer zu verantworten ist als zu große Milde (S. 685. 877 ff). Die Erlassung der Sünde geschieht durch ein Lossprechen (sacerdotes . . . solvunt S. 933), erstreckt sich auf alle Vergehen S. 693 und bewirkt ein Wiedererstehen aus dem Tode S. 825. Von öffentlichem Bekenntnis ist nirgends die Rede. Im Gegenteil lassen Stellen wie die S. 933 zu Matth 25,10 erkennen, daß eine Privatbeichte gemeint ist, die man nach eigener Entschließung, nicht auf Geheiß der Behörde ablegt: Illo in tempore inter angustias diversorum terrorum videntes se peccatores anxiabuntur et *current huc et illuc ad sacerdotes,* doctrinam et *poenitentiam sibi quaerentes.* Bei vielen wird aber wegen des schnell nahenden Gerichtstages die Zeit für die Buße zu kurz sein (cum non sit . . . licentia agendae poenitentiae, festinatio eorum vacua erit). — Vergleichen wir mit diesen Zügen der Bußpraxis die Bemerkungen bei Sokrates[1]) und Sozomenus[2]) sowie die mehrfachen Äußerungen bei Origenes und Chrysostomus[3]) über den gleichen Gegenstand, so finden wir keinen

---

[1]) Vgl. H. E. 5,19 (M. s. gr. 67,617 συγχωρῆσαι δὲ ἕκαστον τῷ ἰδίῳ συνειδότι τῶν μυστηρίων μετέχειν).

[2]) Vgl. H. E. 7,16 (M. s. gr. 67,1461 συγχωρεῖν ἕκαστον, ὡς ἂν ἑαυτῷ συνειδείη καὶ θαρρεῖν δύναιτο, κοινωνεῖν τῶν μυστηρίων.

[3]) Orig. in Num. hom. 10,1 (M. s. gr. 12, 635 ‚indiget sacerdote'; ib. 638 ‚requirunt sacerdotem, sanitatem deposcunt'); in Levit. hom. 3,4 (M. s. gr 12, 429 ‚pronuntiare peccatum remissionem peccati meretur'); in Psalm. 37 hom. 2,6 (M. s. gr. 12, 1386 ‚si autem ipse sui accusator fiat, dum accusat semetipsum et confitetur, simul evomit et delictum'; ib. (über die Milde des Beichtvaters) ‚proba prius medicum (i. e. sacerdotem), . . . qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam etc.' — Chrysost. hom. in Matth 19,5 M. 57,280; in Hebr. hom. 9,4 (M. s. gr. 63,80 μετάνοια δὲ πολλὴν ἔχουσα τὴν ἰσχὺν . . . δυναμένη

Grund, den Verfasser des opus imperf. eher mit der abendländischen Bußdisziplin als mit der Zeit eines Chrysostomus in inneren Kontakt zu setzen.

Was will es ferner heißen, wenn man sagt: ‚Auch kennt er (der Autor) recht wohl das abendländische Schema natura und gratia?‘[1]) Denn die Orientalen stellen ebenfalls φύσις und χάρις einander gegenüber, wie es ihnen von der heiligen Schrift, insbesondere den Paulinischen Briefen nahegelegt war[2]). Ebensowenig beweisend ist es, wenn beobachtet werden will, daß der Autor ‚nach Art der Abendländer über die Hauptsünden spekuliert‘. Denn die griechischen Asketen reden ganz ähnlich von ἡδονή, φιλαργυρία und κενοδοξία, indem sie die eitle Ruhmsucht als schlimmstes Übel hinstellen[3]). Das Wesen des Bösen als ‚ein Nichtseiendes‘ zu definieren, ist bei den Griechen jener Zeit ein πολυθρύλλητον und erlaubt keinen Schluß auf ein Abhängigkeitsverhältnis von Augustinus. Wenn der Autor des op. imperf. ‚die Heilswirkung des Todes Christi betont‘, so steht er damit nicht bloß mit den ‚Abendländern‘ sondern mit allen Christusgläubigen auf gemeinsamem Boden. In Hinsicht auf die Willensfreiheit des Menschen, welche der Autor scharf hervorhebt, spricht sich Chrysostomus u. a. einmal mit einer Formel aus, die gerade an den sentenziösen Stil unseres Autors erinnert hom. in Matth 19,6 M. s. gr.

ἀπαλλάξαι τοῦ τῶν ἁμαρτημάτων φορτίου . . . κἂν πρὸς αὐτὸν ἔλθῃ τῆς κακίας τὸν πυθμένα); de stat. hom. 3,5 (M. s. gr. 49,54 ‚τῷ ἱερεῖ δεῖξον τὸ ἕλκος‘) — eine Stelle, welche dem Zusammenhange nach freilich anders zu verstehen ist, aber bei einer flüchtigen Übernahme doch leicht aus dem Zusammenhang gerissen und von Späteren auf die Beicht angewendet werden konnte. Vgl. Rauschen, aaO. S. 172: ‚Im 4. Jahrhundert fand im Morgen- wie im Abendlande in allen nicht exorbitanten Fällen, d. h. dann, wenn kein öffentliches Ärgernis zu sühnen war, ein halböffentliches oder sogar ein geheimes Verfahren statt; man beichtete dem Bischof oder auch einem Priester geheim, dieser legte Bußwerke auf, beaufsichtigte ihre Ableistung und erteilte dann geheim oder öffentlich die Absolution‘.

[1]) Böhmer-Romundt aaO. S. 382; op imperf. S. 703.

[2]) Vgl. den schönen Satz bei Marc. Erem. opusc. 1 n. 40 (M. s. gr. 65,912) Πάσης ἀρετῆς κατάρχει Θεὸς καὶ τοῦ μεθημερινοῦ φωτὸς ὁ ἥλιος oder opusc. 2 n. 135 (M. 950) in Verbindnng mit opusc. 1 n. 105 (M. 917), oder opusc. 1 n. 80 (M. 916). Die Sentenz an letztgenannter Stelle ist nach Form und Inhalt ganz im Einklang mit dem op. imperf. Und früher schon Chrysost. hom. in Matth 19,5 M. s. gr. 57,279 ὅτι οὐ τῆς ἡμετέρας σπουδῆς ἡ ἀρετὴ μόνον ἀλλὰ καὶ τῆς ἄνωθεν χάριτος.

[3]) Vgl. Marc. Erem. aaO. opusc. 1 n. 102. 103. 107. opusc. 2 n. 129 M 65,917 u. 950.

57,282: Οὐ γὰρ τῶν ἐκ φύσεως ἀλλὰ τῶν ἐκ προαιρέσεως ἐπιγινομένων ἐστὶν ἡ πονηρία.

Daß sich im opus imperfectum unverkennbare Anklänge an den Montanismus, Novatianismus und Donatismus finden, ist schon von älteren Patristikern (s. zB. Montfaucon tom. VI p. VI sq) hervorgehoben worden. Der Autor verlangt die Wiedertaufe bei den von Häretikern Getauften S. 653; er anerkennt nur für die Priester seiner Richtung die Giltigkeit der Weihen S. 673, 737 sq; er verurteilt diejenigen als ‚proditores', welche nicht überall offen mit dem Bekenntnis ihres Glaubens hervortreten S. 762 und 766; er schärft Armut, Fasten und Almosengeben ungewöhnlich strenge ein S. 684. 931. 701; er denkt geringschätzig von der Ehe S. 803, eine zweite Ehe ist in seinen Augen eine ‚fornicatio honesta' S. 801. Der Reichtum ist nur als eine Versuchung zu betrachten S. 796; der Schmuck ist vom Teufel erfunden S. 804; das Gewerbe des Kaufmanns beruht auf Unredlichkeit S. 839; die artes ludicrae dürfen nicht geduldet werden S. 864; Soldatenstand und Beamtenstand passen nicht für den Christen S. 863. — Muß man aus derartigen religiös-ethischen Anschauungen nicht schließen, daß unser opus imperf. in einer Zeitperiode und in einer Gegend entstanden ist, wo diese verschiedenen Häresien noch lebenskräftig waren? Nun waren aber die Lehren der bezeichneten Schismatiker und Häretiker im Anfang des 5. Jahrhunderts noch im Orient und insbesondere in der östlichen Reichshauptstadt vertreten[1]). Sonach war eine unmittelbare Berührung mit den Vertretern der genannten Richtungen für unsern Autor, den wir, um es jetzt schon auszusprechen, in Konstantinopel vermuten, nicht bloß möglich, sondern sehr wahrscheinlich. Bei seiner persönlichen Hinneigung zu religiösem Ernste mußte ihm sogar dieser rigoristische Zug sympathisch sein. Das schließt aber nicht aus, daß er auf der andern Seite seinem arianischen Standpunkt, der von dem Trinitätsglauben der Novatianer und Donatisten durchaus abwich, treu ergeben blieb.

Beachtenswert ist, daß der Autor bei ‚Häretikern' eine größere Enthaltsamkeit (continentia) findet als bei seinen eigenen Glaubensgenossen S. 909 und ihr Almosengeben anerkennt S. 916. Hiemit halte man zusammen, was gerade von den Bischöfen der novatia-

---

[1]) Vgl. die betreffenden Artikel im kath. Kirchenlexikon oder in der protest. Realencyklopädie.



nischen Gemeinde in Konstantinopel Agelius, Sisinnius, Chrysanthus, Paulus als aszetischen und bedeutenden Männern bei einem Sokrates und Sozomenus rühmend erwähnt wird. ‚Sokrates berichtet mit Vorliebe Gutes von der Gemeinde (der Novatianer) zu Konstantinopel‘[1]). Einen besonderen Einzelfall dürfen wir wohl nicht verschweigen. Der Autor des op. imperf. klagt über die Kleriker, daß sie alle, vom Bischof herab bis zum Lektor, streng darauf halten, die zuständigen ‚Anteile‘ (portiones) von den Gläubigen zu bekommen S. 884. Dem gegenüber erzählt Sokrates (H. E. VII 12, M. 67,760), daß der oben erwähnte Chrysanthus (407—414) nur ‚zwei benedizierte Brode‘ am Sonntage annahm, nachdem er vorher sein Vermögen an die Armen verteilt hatte. Auch der heilige Chrysostomus in seiner Sittenstrenge konnte unserem Autor vorschweben, aber der große Vertreter der Reichskirche war ihm natürlich weniger willkommen.

---

[1]) S. den ausführlichen Artikel in Haucks Realencyklopädie von Harnack³ XIV 223—242.

(**Zweiter [Schluß-] Artikel folgt.**)

Der italienische Franziskaner Johannes Antonius Delphinus und die Beziehungen seiner literarischen Tätigkeit zum Konzil von Trient

Von Dr. **Friedrich Lauchert**—Aachen

Unter den gelehrten Ordensmännern, die auf dem tridentinischen Konzil als Konzilstheologen tätig waren, ist der Italiener Johannes Antonius Delphinus, aus dem Orden der Franziskaner Konventualen, zwar keiner von den bekanntesten Namen, er verdient aber, abgesehen von seiner hervorragenden Stellung in der zeitgenössischen Geschichte seines Ordens, auch durch seine umfangreiche und gehaltvolle literarische Tätigkeit mehr Beachtung, als er sie bis jetzt gefunden hat. Über sein Leben und über den Inhalt seiner Schriften überhaupt, insbesondere soweit sie von direktem Interesse für die Geschichte der theologischen Kontroversen seiner Zeit sind, werde ich an anderer Stelle eingehend berichten[1]). Es verlohnt sich aber, auch die Beziehungen seiner literarischen Tätigkeit zum Konzil von Trient einmal für sich darzustellen.

1. Giovanni Antonio Delfini[2]) stammte aus Casalmaggiore in der Lombardei von einfacher Herkunft. Er trat in jungen

---

[1]) In meinem Buch: Die italienischen literarischen Gegner Luthers das voraussichtlich 1910 erscheinen wird.

[2]) Vgl. *Wadding*, Scriptores Ord. Minorum (Romae 1650), p. 190. *Wadding*, Annales Fratrum Minorum, T. XIX (Romae 1714), p. 177. 206. *Hurter*, Nomenclator IV (1899), 1284 s.; 3. Aufl. T. II (1906), 1504 s. *Merkle*, Concilium Tridentinum I, p. 891; ferner p. 644. 646. 668 u. ff; 831. — Woher Jöcher, Allgemeines Gelehrten-Lexikon, II. Teil

Jahren in den Orden der Franziskaner Konventualen, machte in Cremona die humanistischen, in Bologna die höheren Studien und wurde Magister der Theologie. Späterhin gelangte er im Orden zu den höheren Ämtern. Als Regens von Padua, was er noch in der ersten Hälfte des Jahres 1547 war, dann als Provinzial der Ordensprovinz Bologna, was er im Sommer dieses Jahres wurde, und Inquisitor der Romagna war er in der ersten Periode des Konzils von Trient 1546—49 in Trient und Bologna unter den Konzilstheologen tätig. Die Diarien des Konzilssekretärs Massarelli erwähnen ihn als Redner in den Congregationes theologorum minorum in Trient am 27. Januar 1547 (in den Verhandlungen über die Sakramente im allgemeinen und über die Taufe und Firmung), dann in Bologna am 23. April 1547 (über das Bußsakrament), 29. April (über die drei letzten Sakramente), 30. Juni (über Fegfeuer und Ablaß), 3. und 20. August 1547 (über die hl. Messe)[1]. Er hatte aber auch an den wichtigen Arbeiten des Jahres 1546 zur Vorbereitung der Dekrete der 4.—6. Sitzung Anteil gehabt. Von seinen zu Bologna geleisteten Arbeiten ist ein ‚Votum fratris Jo. Antonii Delfini de clandestino matrimonio Bononiae 1. Febr. 1548‘ handschriftlich vorhanden[2]. Unter dem 15. Mai 1549 stellte ihm der Kardinal-Legat del Monte eine Urkunde über seine Tätigkeit auf dem Konzil aus[3]. Sein Ansehen auf dem Konzil und seinen Eifer, den

(Leipzig 1750), Sp. 71 seine Angabe hat, er sei ‚1500 geboren‘, konnte ich nicht entdecken; der von ihm als einzige Quelle angegebene Hallervord (Jo. *Hallervord*, Bibliotheca curiosa [Regiomonti et Francofurti 1676], p. 173 s. und Nachtrag 408 s.) sagt davon nichts.

[1]) *Merkle* l. c. p. 460. 607. 644. 646. 668. 678. 683.

[2]) Aus dem Nachlasse Massarellis im vatikanischen Archiv; vgl. *Merkle* l. c. p. (VI.

[3]) Bei Massarelli, Diarium IV, zum 15. Mai 1549; *Merkle* p. 841: ‚Rmus card. de Monte signavit litteras patentes pro fratre Joanne Antonio Delphino de Casale Maiori, ord. Minor. Convent., sacrae theologiae magistro et ad praesens Bononiensis provinciae ministro, quod praesens fuerit in concilio Tridenti et Bononiae, et habuerit disputationes et conciones publicas ad patres ipsius concilii etc. Datum Bononiae etc. in palatio etc.‘ Dazu die Notiz ebd. unter dem 23. Mai, p. 843: ‚Scripsi ad fratrem Joannem Antonium Delphinum ministrum provinciae Bononiensis, mittens ei litteras patentes, quod fuerit in concilio Tridenti et Bononiae et disputationibus theologorum, de quibus supra‘.

er daselbst entfaltete, rühmt als Augenzeuge und Mitarbeiter sein Ordensgenosse Franziskus Visdomini (Vicedominus), der selbst gleichzeitig unter den Konzilstheologen tätig gewesen war[1]), in der Vorrede, die er zu der Schrift des Delphinus De potestate ecclesiastica (Venetiis 1549) schrieb; fol. 2b s.: ‚Authoris iudicium, consilium magnifecit semper conc. Triden. quod nunc Bononien. est: Fuimus una plerique nostrorum utrobique, multis mensibus apud Reverendiss. Bonavent. Pium costacuarium[2]) sodalitii nostri moderatorem optimum et integerrimum. Communia fuere officia, communia studia, communis ardor animi in praestandis iis quae a nobis pro veritatis candore, pro ecclesiae christianae ornamento poscebantur. Agimus omnes bona fide ac diligentia. Nemo tamen isto aut sedulior, aut studiosior, aut commendatior unquam fuit'.

In der zweiten Periode des Konzils, 1551—52, unter Papst Julius III, dem vormaligen Kardinal-Legaten del Monte, finden wir den verdienten und eifrigen Theologen abermals unter den Konzilstheologen in Trient. Einen interessanten Beleg dafür haben wir in der Widmung seiner Schrift De Matrimonio et Caelibatu (Camerini 1553) an den Bischof Berardo Bongiovanni von Camerino[3]), woraus wir erfahren, daß er mit dem genannten Bischof während der damaligen gemeinsamen Anwesenheit auf dem Konzil öfter private Unterredungen über die Gegenstände dieses Buches

---

[1]) Massarelli erwähnt den Visdomini als Redner in den Kongregationen der Theologen in Trient am 28. Januar und 9. Februar und in Bologna am 28. April und 5. Mai 1547; bei *Merkle* l. c. p. 460. 462. 607. 611. 646. 649. Von ihm sind Predigten im Druck erschienen; s. Hefner, Die Entstehungsgeschichte des Trienter Rechtfertigungsdekretes (Paderborn 1909), S. 60; vgl. ebd. 223—226 über seine Tätigkeit auf dem Konzil.

[2]) Pius Bonaventura de Costacciario, 1543—49 Ordensgeneral der Franziskaner Konventualen; s. *Merkle* l. c. im Register unter Minorum conventualium generalis, p. 907 s.

[3]) Berardo Bongiovanni (Berardus Bonioannes), Bischof v. Camerino seit 1537, † 12. Sept. 1574; vgl. *Ughelli*, Italia sacra I 566; *Merkle* l. c. p. 691 Anm. 2. Verfaßte eine Epitome in universam Summam Theologiae S. Thomae Aqu., Venetiis 1564 und öfter; *Hurter*, Nomenclator I (ed. 2, 1892), p. 2.

hatte, nachdem die Materie vom Sakrament der Ehe zur Behandlung vorgelegt worden war[1]), und wo er zugleich der verdienstvollen konziliaren Tätigkeit dieses Bischofs ein schönes Zeugnis gibt, auch dem Kardinal-Legaten Marcello Crescentio ein ehrendes Andenken widmet und mit Unwillen des Verhaltens der Protestanten gedenkt, deren ganze Politik dahin ging, die Fortsetzung der konziliaren Tätigkeit zu verhindern[2]).

---

[1]) Die Verhandlungen über das Sakrament der Ehe begannen in Trient nach der 15. Sitzung vom 25. Januar 1552.

[2]) Delphinus spricht hier einleitend von der Pflicht des Kampfes für die Kirche gegen die Häretiker, besonders in den gegenwärtigen so sehr gefährdeten Zeiten. Dieser pflichtgemäßen Verteidigung der Kirche und der katholischen Wahrheit habe auch er durch seine Schriften dienen wollen, deren er schon mehrere verfaßt habe. ‚Ex quibus' [libris], fährt er dann fort, ‚unum selegi de Matrimonio et Caelibatu, Berarde bonarum literarum studiosissime atque ornatissime praesul, quem nomini tuo nuncuparem, ut obsequium et observantiam in te animi mei hac saltem ratione manifestarem omnibus. Tum quia *proximis diebus, cum essemus in oecumenico Tridentino Concilio*, inter nos frequenter disputabamus de Coniugio et Caelibatu: propterea quod his de rebus tractatura quidem erat sancta Synodus, cum primum adversarii nostri venissent: qui data publica fide, longa diuturna molestaque admodum patientia et tolerantia expectati fuerunt eo a patribus, ut si fieri posset, aliquando tandem resipiscerent. Quos ego tamen semper verebar et adhuc vereor futuros in dies magis pertinaces atque obstinatiores, et redituros ad cor nunquam: talis enim est impiorum et haereticorum hominum conditio et natura, nisi optimus maximus Deus orationibus piorum et fidelium hominum placatus eos ad gremium ecclesiae peculiari et singulari quodam auxilio et impulsu revocarit. Memoria teneo quam tu in venerandis magnopere illis patrum assiduis conventibus, in quibus de summa rerum agebatis, libere magnoque animo, quod sentiebas, pro catholica ipsa veritate, simul et pro ecclesia, nulla quorumvis etiam potentissimorum habita ratione, audientibus Praelatis omnibus, et appositissimis quidem verbis et sententiis gravissimis pronuntiares: ut praesules qui aderant mirum te in modum collaudarent, tuamque illam dicendi libertatem episcopo dignam satis superque admirarentur. Te vero illa ipsa de causa *Marcellus Crescentius* qui tunc erat Ecclesiae Romanae Cardinalis et nomine Summi Pontificis Julii Tertii sancta in Synodo Legatus, vir sine dubio natus ad maxima quaeque difficillimis quibusque temporibus negocia pro Christiana Republica diligenter obeunda, vehementer amabat in summoque habebat honore: ut pro

Endlich wurde Delphinus am 25. Juni oder nach anderer Angabe am 18. August 1559[1]) zum Generalvikar seines Ordens gewählt. Als solcher hätte er, als unter Pius IV das tridentinische Konzil wieder eröffnet wurde, unter den Konzilsvätern Sitz und Stimme bekommen. Er hätte aber die Eröffnung nicht mehr erleben. Der im Namen des Papstes durch den Kardinal Rodolfo Pio von Carpi an ihn ergangenen Einladung Folge leistend, vorläufig nach Rom zu kommen, trat er, etwa im November 1560, die Reise dahin an, wurde aber unterwegs oder in Rom vom Fieber ergriffen und starb noch im Jahre 1560; das genauere Datum ist unbekannt. Wadding läßt es auch unbestimmt, ob er in Bologna oder in Rom starb[2]). Nach dem, was Delphinus selbst in der Widmung seiner letzten Schrift, De tractandis in Concilio Oecumenico (Rom 1561) an den Kardinal von Carpi über diese seine letzte Reise sagt[3]), muß man aber wohl annehmen, daß er von dem als Zwischenstation erwähnten Bologna noch die Weiterreise angetreten hatte, wenn auch daraus nicht zu sehen ist, ob er Rom noch erreichte. Da er, wie wir ebenfalls aus dieser Widmung erfahren, in Bologna noch die Indiktionsbulle zu Gesicht bekam, deren Publikation im Konsistorium am 29. November 1560 erfolgte, so muß er demnach im Dezember gestorben sein.

2. Das ökumenische Konzil und seine Tätigkeit für dasselbe gab auch der schriftstellerischen Tätigkeit des gelehrten Ordensmannes die Richtung und reiche Anregung. Das Erscheinen seiner zwischen 1549 und 1561 gedruckten Schriften knüpft direkt an die drei Perioden des Konzils an. Während das in Bologna 1549 zur Untätigkeit verurteilte Konzil dem Ende seiner ersten Periode entgegensah,

---

illius incredibili erga te benevolentia raro discedere posses ab eius latere. Morte igitur illius [der Kard. Marcello Crescentio starb am 1. Juni 1552; vgl. Ciaconius-Oldoin III 677] tu candido et vero quidem amico, nos optimo etiam patrono sumus privati: et Ecclesia Romana orbata est consultissimo viro et praesidio his temporibus, quibus vehementer oppugnatur ab haereticis, firmissimo'.

[1]) S. die verschiedenen Angaben bei *Wadding*, Annales XIX p. 177 und p. 206.

[2]) *Wadding*, Scriptores Ord. Min. p. 190; Annales XIX p. 206.

[3]) S. unten bei der Besprechung der genannten Schrift die zusammenhängenden Mitteilungen aus dieser Widmung.

übergab er mit Erlaubnis der Konzilspräsidenten die beiden Schriften dem Druck: *De potestate ecclesiastica* (Venetiis 1549); *De cultu Dei et Sanctorum* (Bononiae 1549). Dies waren aber keineswegs die einzigen literarischen Arbeiten, zu denen er, wie es scheint, durch seine Tätigkeit als Konzilstheologe angeregt worden war. In den beiden genannten Schriften, besonders in der ersteren, verweist er an verschiedenen Stellen auf eine Reihe von anderen Schriften, die ebenfalls der Verteidigung der Lehre und Disziplin der Kirche in verschiedenen, den Angriffen der Gegner besonders ausgesetzten Punkten gewidmet waren: De purgatorio, De indulgentiis, De sacrificio Missae, De Sacramento Eucharistiae, De magistratu (wo er das Recht der weltlichen Obrigkeit gegen die anarchistischen Irrtümer der Wiedertäufer verteidigt), De conciliis, De votis monasticis, De clandestino matrimonio. Obwohl aber Delphinus im Jahre 1549 (und wieder 1552 bei der Neuherausgabe der beiden Schriften in dem Werk De Ecclesia) auf diese seine Schriften wie auf schon der Öffentlichkeit zugängliche verweist, so scheint doch damals noch nichts gedruckt gewesen zu sein und aus den Zitaten nur hervorzugehen, daß er dieselben im Manuskript abgeschlossen hatte und an baldige Veröffentlichung dachte. Da aber keine dieser Schriften in der Literatur angeführt wird oder als einzeln gedruckt bis jetzt nachgewiesen ist, so muß es zweifelhaft gelassen werden, ob dieselben überhaupt als Schriften für sich gedruckt sind. Während aber die drei letzten wenigstens der Sache nach in die 1552 u. 1553 veröffentlichten größeren Werke als Bestandteile übergegangen sind (s. unten), ist von allen übrigen nach den Ergebnissen meiner bisherigen Nachforschungen auch späterhin keine Spur zu entdecken.

Eine zweite Periode literarischer Publikation folgt dem Abschluß der zweiten Konzilsperiode unter Julius III. Zunächst erschien das Werk *De Ecclesia* (Venetiis 1552; den genauen Titel s. unten), dessen bei weitem umfangreichsten Bestandteil als II. Buch eine wesentlich erweiterte Neubearbeitung der Schrift De potestate ecclesiastica bildet; das III. Buch bildet die neue Ausgabe der Schrift De cultu Dei et Sanctorum; neu ist das kurze I. Buch über die Kirche überhaupt, mit einer Widmung ad *Julium Magnanum* Placentinum eiusdem ordinis (wie der Verf.) Theologum et praesulem[1]). Es folgte das umfangreiche und bedeutende dogma-

---

[1]) Auch dieser Ordensgenosse des Delphinus war schon in der ersten



tische Hauptwerk des Delphinus, das die Lehre von der Rechtfertigung nebst deren Grundlagen und Voraussetzungen eingehend behandelt: *De salutari omnium rerum, ac praesertim hominum Progressu,* Libri quinque: quorum primus est de Rerum Eventu, alter de Praedestinatione, tertius de Originali Peccato, de Libero Arbitrio quartus, et quintus de Justificatione (Camerini 1553), gewidmet dem Neffen Julius' III, dem Kardinal und Bischof von Perugia Fulvio della Cornia. Sodann die weitere Schrift: *De Matrimonio et Caelibatu* (Camerini 1553), gewidmet dem Bischof Berardo Bongiovanni von Camerino (s. oben S. 41). Das II. Buch dieser Schrift, dessen Titel De Caelibatu den Inhalt nur zum Teil bezeichnet, würde zutreffender den Titel *de votis monasticis* führen und enthält alles dasjenige, wofür Delphinus 1549 in verschiedenen Zitaten auf seine Schrift De votis monasticis verwies, scheint sich also wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach mit dieser Schrift zu decken; es ist eine allseitige Verteidigung gegen die Angriffe in der gleichnamigen Schrift Luthers. In das I. Buch De Matrimonio hat der ältere Liber de clandestino matrimonio wenigstens inhaltlich Aufnahme gefunden (am Schluß, p. 60—69). — Nach Hinweisen in De salutari omnium rerum progressu und in De Ecclesia (1552) beabsichtigte Delphinus um diese Zeit auch die Abfassung einer Schrift De sacramentis; einmal verweist er auf einen künftigen Liber de poenitentia. Von beiden ist, soviel bekannt ist, nichts erschienen.

Endlich begrüßte Delphinus die Wiedereinberufung des ökumenischen Konzils unter Pius IV mit seiner letzten, kurz vor seinem Tode verfaßten und erst nach seinem Tode erschienenen Schrift: *De tractandis in Concilio Oecumenico* (Romae 1561, s. unten).

Erst längere Zeit nach seinem Tode wurden die folgenden Werke gedruckt: *Commentarii in Evangelium S. Joannis et in Epistolam S. Pauli ad Hebraeos* (Romae 1587, herausgegeben von dem Kard. Const. Sarnanus [Buccafocus] mit Zusätzen); De divina Providentia libri III (Romae 1588), und eine neue Ausgabe der Konzilsschrift von 1561 (Romae 1588). — Wadding (Script. Ord. Min. 190) führt noch, ohne Jahr, die philosophischen Schriften von ihm an: De methodo opuscula logi-

---

Konzilsperiode zugleich mit ihm als Konzilstheologe in Trient gewesen; s. Hefner aaO. S. 61.

calia; De coelestibus globis. Ob dieselben gedruckt sind, kann ich bis jetzt nicht feststellen. Allem Anschein nach werden sie wohl einer früheren, dem Anfange des tridentinischen Konzils vorausgehenden Zeit angehören.

3. Dem Inhalte nach interessieren uns im gegenwärtigen Zusammenhange diejenigen unter den Schriften des Delphinus am nächsten, in denen er seine Anschauungen einerseits über die Autorität des allgemeinen Konzils überhaupt, andererseits über die Aufgaben des tridentinischen Konzils auseinandersetzt. Das erstere geschieht in der Schrift *De potestate ecclesiastica* von 1549[1]) und in der erweiterten Bearbeitung derselben in der Schrift *De Ecclesia* von 1552[2]). Ein im Verhältnis

[1]) *Joannis Antonii* | *Delphini Conventua* | *lis Franciscani è Ca-* | *sali Maiore de pote-* | *state ecclesia-* | *stica.* | Venetijs ad signum Spei. 1549. 8 nicht gezählte, 158 gezählte Bl. 8°. Münchener Hof- und Staatsbibliothek. — Ich gebe im folgenden die Zitate zunächst nach dieser ersten Ausgabe, mit Hinweis auf die entsprechenden Stellen und die erweiternden Zusätze in De Ecclesia 1552. — Eine Ausgabe dieser Schrift von Köln 1580, die in der Literatur genannt wird, konnte nirgends nachgewiesen werden; vielleicht liegt eine Verwechslung vor mit Joh. Delphius, De potestate Pontificis, et notis Ecclesiae, Coloniae 1580.

[2]) *Joannis* | *Antonii Delphini* | *è Casali Maiore Conuentualis Franciscani* | *Theologi praestantissimi. Opus exi-* | *mium, atque hac tempestate ma-* | *gnopere desideratum,* | *universum ferè nego-* | *cium de Ecclesia, inter patres orthodoxos,* | *& Protestantes controuersum, perspi-* | *cua serie cōplectens, in tres libros* | *optimo iure, digestum.* | Venetijs apud Andream Arriuabenum. 1552. 16 nicht gezählte, 271 gezählte Bl. 8°. Staats-, Kreis- und Stadtbibliothek zu Augsburg. — In der bisherigen Literatur wird diese Publikation von 1552 überall irreführend als eine bloße neue Auflage der Schrift De potestate ecclesiastica aufgeführt, die doch nur einen Teil derselben, wenn auch den größten, ausmacht. Auch *Wadding,* Scriptores p. 190, der sie, wie die Formulierung seiner Notiz zeigt, doch selbst gesehen hat, führt sie fälschlich unter dem Titel De potestate Ecclesiae auf, während er die Schrift von 1549 nicht erwähnt. Nachdem die unter diesem Titel angestellte Rundfrage das Nichtvorhandensein der Ausgabe in Deutschland konstatiert zu haben schien, erhielt ich zuerst durch die gütige Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Pogatscher in Rom nach den dort vorhandenen Exemplaren den genauen Titel und nähere Angaben über den Inhalt der Ausgabe im Vergleich mit der Schrift De potestate ecclesiastica von 1549. Erst bei

zum Ganzen zwar nicht sehr umfangreicher, aber besonders bedeutsamer Teil dieser Schrift[1]) behandelt das aktuelle Thema über das Verhältnis des Papstes zum allgemeinen Konzil[2]), das mit Rücksicht auf die gallikanische, den Papst dem Konzil unterordnende Ansicht, und noch mehr mit Rücksicht auf den radikaleren Standpunkt der modernen kirchlichen Gegner in die vier besonderen Fragen zerlegt wird: ,1. Quis habeat ius convocandi generale concilium. 2. Qui debeant esse in generali concilio iudices. 3. Utrum generale concilium sit supra Papam. 4. Utrum generale concilium legitime congregatum Papa sine ipsius concilii consensu aut dissolvere, aut transferre, aut prorogare ad tempus aliud authoritate sua possit'[3]). Auf die erste Frage wird geantwortet, daß das Berufungsrecht dem Papste zukomme[4]). Es wird zuerst gezeigt, daß es in der Natur der Sache liege, daß der rechtmäßige Inhaber der obersten kirchlichen Gewalt, der Träger des Primates, auch dieses Recht habe. Die Behauptung der modernen Gegner, das Recht der Berufung des Konzils beruhe bei der ganzen Kirche, Klerus und Laien, wird als wider-

---

der zweiten Rundfrage in Deutschland wurde mir nun das Augsburger Exemplar nachgewiesen, das ich dann benutzen konnte.

[1]) Der Franziskaner Franziskus Visdomini hebt in seiner Vorrede zu der Ausgabe von 1549 unter den in der Schrift behandelten wichtigen Gegenständen diese Partie, in der die Superiorität des Papstes über das Konzil behandelt wird, als ganz besonders wichtig hervor und verbreitet sich auch seinerseits noch weiter über den Gegenstand.

[2]) Fol. 97b—122b in der Ausgabe von 1549 (1552: fol. 141—176b).

[3]) Schon an einer früheren Stelle, wo der Inhalt und Umfang der Fülle der Gewalt, die der Papst als der Nachfolger Petri besitzt, näher auseinandergelegt ist, wird unter den Äußerungen dieser obersten Gewalt auch die Superiorität des Papstes über das allgemeine Konzil und sein daraus hervorgehendes Recht, das Konzil zu berufen, zu approbieren und nötigenfalls auch zu transferieren, vorläufig hervorgehoben, unter Verweisung auf einen eigenen ,*liber de conciliis*', fol. 66b der 1. Ausgabe. Daß diese Schrift als solche nicht erschienen ist, daß sie vielmehr, soweit sich ihr Inhalt nicht schon mit den uns hier beschäftigenden Ausführungen der 1. Ausgabe deckt, in der erweiterten Ausgabe von 1552 ganz aufgegangen ist, zeigt das in dieser veränderte Zitat, fol. 108b, wo wir statt des früheren: ,ut disputavimus in libro de conciliis' jetzt lesen: ,ut disputabimus cum loquemur de conciliis'.

[4]) Fol. 100—102b (1552: fol. 144—147b).

sinnig abgelehnt, da nur die Träger der kirchlichen Gewalt ein solches Recht haben können. Der Verfasser fährt aber dann fort: Der Papst könne, wenn in Zeiten kirchlicher Unruhen sonst das Erscheinen der dazu Verpflichteten nicht erreicht werden könne, die Berufung im gegebenen Falle dem Kaiser übertragen, der auch die äußere Macht habe, den Gehorsam zu erzwingen[1]). Auf diese Weise seien die ersten allgemeinen Konzilien von den Kaisern und alte Partikularkonzilien von anderen Fürsten berufen worden. Immer aber sei dabei zu verstehen, daß es auf Grund der päpstlichen Autorität geschehen sei.

Zur zweiten Frage[2]) werden zuerst ganz im allgemeinen die verschiedenen Grade erörtert, in denen von iudex und iudicium die Rede sein kann, um dann die spezielle Frage zu untersuchen, in welchem Sinne der Papst und in welchem Sinne die Konzilsväter auf dem Konzil Richter seien. Auf dem Konzil sind die Konzilsväter iudices, denen nicht bloß das consulere, sondern auch das definire zukommt. Aber die Entscheidungen des Konzils sind ohne Mitwirkung oder Approbation des Papstes noch nicht rechtskräftig. Der Papst dagegen ist in allen kirchlichen Angelegenheiten der iudex im höchsten Sinne, dessen Entscheidungen kraft seiner obersten Autorität in sich selbst ihre Rechtskraft haben und keiner anderweitigen Bestätigung oder Approbation bedürfen. Die Auseinandersetzung mit den Gegnern gibt

---

[1]) Fol. 101 s. (1552: fol. 145b s.): ‚Fieri tamen potest aliquoties, ut ii, quorum interest ad generale concilium proficisci contumaces et rebelles sint ac nolint summo Pontifici obtemperare, aut quia seditiosi sunt ac haereticis pravitatibus corrupti, aut ob quaslibet rationes alias. Tum Papa tanquam is penes quem est ius convocandi generale concilium integrum debet (1552: habet) committere onus et provinciam convocandi concilium imperatori qui, cum patronus concilii sit, protector et conservator, cumque divina institutione gladium gerat, potest facinorosos contumaces, schismaticos, seditiosos, haereticos, aut punire, aut cogere illos, ut accersiti appareant in concilio. Papa inquam potest honestis de causis tanto in negotio auxilium petere a iustis regibus, a sanctis principibus, a magistratibus incontaminatis, ab orthodoxis rebus publicis, ut eorum favore invitis haereticis et perniciosissimis viris dissipentur conciliabula, et eorum auxilio sacrosanctum celebretur concilium‘. Der Schluß so richtig in der Ausgabe von 1552; 1549 fehlerhaft gedruckt: . . . ‚dissipentur conciliabula, et eorum et sacrosanctum celebretur concilium‘.

[2]) Fol. 102b—113 (1552: fol. 147b—159).



dem Verfasser Veranlassung, in einem längeren Exkurs über das Recht der Exkommunikation zu handeln[1]); gegenüber den Ansichten der Gegner, von denen die einen dieses Recht nur dem allgemeinen Konzil zuerkennen, die andern der Gesamtheit der Partikularkirche, in welcher der zu Exkommunizierende lebt, zeigt er in eingehender Auslegung von Matth 18,17 (dic ecclesiae) und 1 Kor 5, daß dieses Recht nur den kirchlichen Oberen zukomme. Die Unfehlbarkeit in dogmatischen Entscheidungen erkennt Delphinus (soweit die 1. Ausgabe der Schrift in Betracht kommt, denn die 2. Ausgabe zeigt darin in einem Zusatz an etwas späterer Stelle einen bemerkenswerten Fortschritt, s. unten S. 52 f) nur dem allgemeinen Konzil in Verbindung mit dem Papst als seinem Haupte, nicht aber dem Papste als oberstem Lehrer allein zu[2]). Er steht mit diesen Ausführungen im Gegensatz zu einer Reihe von anderen italienischen Theologen seiner Zeit (deren Ansichten ich an dem oben genannten Orte mitteilen werde), die eine lehramtliche Unfehlbarkeit des Papstes ganz im Sinne der Definition des vatikanischen Konzils vertreten. In beschränktem Sinne, nämlich nicht insofern er Gesetzgeber, sondern insofern er ausführendes Organ ist, erkennt allerdings auch Delphinus dem Papste schon 1549 eine solche zu (s. unten S. 50); er will also gewissermaßen zwischen den gegensätzlichen Anschauungen vermitteln. Er führt also hier aus, weder das Konzil ohne den Papst, noch der Papst ohne das Konzil könne Kanones aufstellen, die für die ganze Kirche verbindlich sein sollen; die Väter nicht ohne den Papst, ohne dessen Konfirmation dieselben nicht rechtskräftig werden, der Papst aber auch nicht ohne die Väter, da der Papst für sich allein irren könne (wie Petrus, als er von Paulus getadelt wurde Gal 2,11; wie Marcellinus, Liberius, Anastasius II, deren ‚Fälle' unkritisch als Tatsachen hingenommen werden)[3]), während das Konzil nicht irren könne. So könne der Papst allerdings Dekretalen und richterliche Entscheidungen erlassen, aber er könne nicht gegen die Kanones richten und nicht für sich allein Kanones aufstellen. Wer jedoch von einem Konzil, an dem der Papst weder persönlich noch durch seine Legaten beteiligt ist, ungerecht verurteilt

---

[1]) Fol. 104—109 (1552: fol. 149—154).

[2]) Fol. 110 ss. (1552: fol. 155b ss.).

[3]) Vgl. dagegen die kritischere Stellungnahme zu denselben in dem schon erwähnten, unten S. 52 Anm. mitzuteilenden größeren Zusatz zur Ausgabe von 1552.

wird, kann rechtmäßiger Weise an den Papst appellieren. Von dem Urteil eines rechtmäßigen allgemeinen Konzils dagegen, dem der Papst in Person oder durch seine Legaten vorsitzt, gibt es keine Appellation. Wohl zu bemerken sei aber, daß der Papst dann nicht irren könne, wenn er die Kirche gemäß den Dekreten und Kanones regiere, die auf dem allgemeinen Konzil von orthodoxen und katholischen Vätern erlassen wurden, obwohl er sonst für sich irren könne[1]). Wenn gegen die Unfehlbarkeit dogmatischer Konzilsbeschlüsse eingewendet werde, daß spätere Konzilien die Beschlüsse von früheren aufgehoben haben, so ist zu sagen, daß dies nur in Sachen der Zeremonien und Riten geschehen könne, nicht aber in Bezug auf dogmatische Entscheidungen, da diese unabänderlich sind. Etwas anderes ist es, daß spätere Konzilien auch im Dogma manches genauer erklären und bestimmen können, als es durch frühere geschehen ist. Dann wird noch die Frage beantwortet, unter welchen Umständen ein Konzil ein legitimes allgemeines Konzil ist, dem die Irrtumslosigkeit in seinen dogmatischen Entscheidungen zukommt[2]): Dies ist der Fall, wenn es rechtmäßig als solches versammelt und vom Papste bestätigt ist, wobei es nicht erforderlich ist, daß alle Berechtigten wirklich anwesend sind, wenn sie nur ordnungsmäßig die Berufung erhalten haben; und wenn es nicht im Geheimen, sondern öffentlich, und nicht unter tyrannischem Zwang, sondern frei ist, so daß jeder seine Ansicht frei vortragen kann. Was dann, nachdem alle frei und offen sich aussprechen konnten (die Ausgabe von 1552 fügt noch bei: ‚non dissentiendo a capite suo Romano Pontifice, a quo tota potestas Concilii pendet'),

---

[1]) Fol. 111 (1552: fol. 156): ‚Operaepretium est animadvertere tum Papam errare non posse, cum ecclesiam moderatur iuxta illa decreta iuxtaque illos canones, qui ordinati fuerunt in generali concilio ab orthodoxis et catholicis patribus, quamvis per se queat errare, ut diximus'. Dazu fügt die Ausgabe von 1552 noch den verstärkenden Zusatz: ‚*Quod intelligi debet non solum personaliter, verum etiam iudicialiter in materia fidei atque in bonis moribus:* unde facile est ad concordiam redigere disputantes doctores, quorum alii asseverant Papam errare posse tum personali, tum iudiciali errore, alii vero id negant. Papa quidem ingenio suo confisus et nitens potest errare: at si canonibus et decretis a Conciliis generalibus factis, adiutorio Spiritus sancti, et a se vel a praedecessoribus suis confirmatis nitatur, minime unquam potest errare iudicialiter'.

[2]) Fol. 111b ss. (1552: fol. 156b ss.).

einmütig beschlossen wird, **id tanquam definitum a Deo ratum et firmum habendum est.** Wo aber dem Konzil jene Eigenschaften fehlen, ist es ein **conciliabulum,** kein Konzil.

Das bis jetzt Gesagte wird fortgeführt und weiter ausgeführt in der Erörterung der dritten Frage: inwiefern das allgemeine Konzil über dem Papst und der Papst über dem allgemeinen Konzil sei[1]). Das Konzil, antwortet der Verfasser, ist über dem Papst durch die Summe von Weisheit, Klugheit und Gelehrsamkeit, die in ihm vereinigt ist, und darum soll der Papst die Fragen von besonderer Wichtigkeit und Schwierigkeit dem Konzil vorlegen. Er ist aber über dem Konzil durch seine von Gott gesetzte oberste Gewalt, Autorität und Jurisdiktion, und deshalb verpflichten die Dekrete des Konzils die Gläubigen erst dann, wenn die Autorität des Papstes hinzukommt. In Bezug auf das Verhältnis der päpstlichen Approbation zu den Konzilsbeschlüssen wird dann mit Hervorhebung des Unterschiedes zwischen Glaubenssachen und Sachen der Disziplin und des Ritus noch weiter bemerkt: In Glaubenssachen kann weder Papst noch Konzil Neues schaffen, sondern nur das vorher Verborgene, Dunkle und Unbekannte erklären, wenn es notwendig ist; und eine solche Konzilsentscheidung muß der Papst konfirmieren. Dagegen in Sachen der Disziplin und des Ritus kann das Konzil nach freiem Ermessen anordnen und abschaffen, und solche Beschlüsse desselben kann der Papst approbieren oder auch nicht. In der Auseinandersetzung mit einer Reihe von gegnerischen Argumenten und Einwendungen wird dann manches noch weiter beleuchtet und begründet; vor allem in der Widerlegung des Satzes: wenn das Konzil nicht irren kann, der Papst aber irren kann, so ist das Konzil also über dem Papst[2]). Dies läßt der Verfasser nur im Sinne seiner vorausgehenden Ausführungen gelten, keineswegs aber in dem von den Gegnern gewollten Sinne, daß das Konzil auch an Autorität, Gewalt und Jurisdiktion über dem Papst sei. Seine Stellung zu der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit im Verhältnis zu der des Konzils bestimmt er hier noch näher dahin: Eine Entscheidung des Papstes könne dann von niemand mehr geändert werden, wenn sie von dem allgemeinen Konzil sorgfältig geprüft und gebilligt und dann schließlich wieder durch die Autorität des Papstes bestätigt sei. Sonst aber

---

[1]) Fol. 113—121 (1552: fol. 159b—172).

[2]) Fol. 114b ss. (1552: fol. 161 ss.).

könnte er auch irren, und deshalb werden seine Schreiben, Urteile und Entscheidungen zuweilen durch das allgemeine Konzil geprüft und verbessert, wie dies aus Beispielen der alten Konzilien hervorgehe. Trotzdem aber, daß das Konzil die Entscheidungen des Papstes prüft, und daß es die Kanones macht, habe es keine größere Gewalt als der Papst. Die Kanones der Konzilien bilden nicht eine Autorität, durch welche die der Päpste geschwächt wird, da sie im Gegenteil selbst ihre verbindende Kraft ebenso sehr durch die Autorität des Papstes als durch die des Konzils haben.

Diese Ausführungen sind zwar wie die früheren auch in der Ausgabe von 1552 wörtlich wiederholt; indessen fügt diese zweite Ausgabe unmittelbar vorher eine neue weitere Ausführung ein über die Frage: Quomodo queat aut non queat errare Papa, in welcher, unter schärferer Unterscheidung des obersten Lehrers der Christenheit und der privaten Person im Papste dessen lehramtliche Unfehlbarkeit im eigentlichen Sinne bejaht wird[1]. — Der teilweise

[1]) Fol. 161—162b: ,Papa errare potest non iudiciali, sed personali tantum errore; proprio quidem iudicio non quatenus Papa, verum ut particularis doctor et magister deceptus in pronuncianda opinione sua erravit aliquoties: sed iudicialiter ut Papa deliberans per definitivam sententiam erravit nunquam. Quoties enim cunque pontificia authoritate aliquid statuit ac determinat, intendens obligare homines christianos ad illud praestandum vel credendum, regitur semper atque adiuvatur favore Spiritus sancti. Quin Origenes de Petro loquens ait (Super Joan. Hom. 8), tantam potestatem habere hanc petram supra quam aedificata est Ecclesia, et ipsius iudicia perinde firma et stabilia esse, ac si facta vel instituta essent ore ipsius Optimi Maximi Dei. Unde tres, haud dubie, sunt infallibiles regulae apud fideles et pios homines, quae tanquam ius divinum habendae sint, in rebus ad religionem pertinentibus. Nempe traditiones antiquae, Canonicae Scripturae, et Sedis Apostolicae definitiones. At forte nobis adversarii nostri obiecerint, multos Romanos Pontifices haereticos fuisse, ut Marcellinum, Liberium, Felicem II, Anastasium II, Honorium I, Benedictum XII, Joannem XXII: potest igitur Papa errare circa fidem in iis quae spectant ad religionem. Sed falso inquam recitatos Pontifices haereseos incusant adversarii nostri. (Behandelt nun diese verschiedenen ,Fälle', um zu zeigen, daß es sich bei der Mehrzahl derselben überhaupt nicht um Häresie handeln könne, und daß jedenfalls durch das, was in dem privaten Verhalten des einen oder andern der genannten Päpste zu beanstanden sei, das Lehramt nicht tangiert



Widerspruch zwischen diesen Ausführungen und dem sonst unverändert aus der 1. Ausgabe wiederholten Text ist nicht ausgeglichen.

Ein weiterer größerer Zusatz der Ausgabe von 1552, fol. 164b —167: Non posse generale Concilium errare, verteidigt noch weiter die Infallibilität des in dem früher näher bestimmten Sinne wahrhaft ökumenischen Konzils, quod Ecclesiam catholicam repraesentat, in Sachen des Glaubens und der Sitten, gegen den Standpunkt des Panormitanus, der eine Irrtumsfähigkeit annimmt. Das allgemeine Konzil kann wohl in Feststellung von Tatsachen irren, aber nicht in Sachen des Glaubens und der Sitten, bei deren Entscheidung es vom Beistande des Heiligen Geistes geleitet wird. Keine Irrtumslosigkeit kommt aber einem unrechtmäßig versammelten und abgehaltenen Konzil zu.

Die vierte Frage[1]) wird im positiven Sinne kurz dahin beantwortet, der Papst habe vermöge seiner höchsten Jurisdiktion das Recht, das allgemeine Konzil aufzulösen, zu transferieren, zu prorogieren und zu suspendieren; und er habe gegebenen Falles nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, auch gegenüber dem Widerspruch des Konzils dies zu tun, wenn etwa von einem solchen bei seiner Zusammensetzung Schlimmes erwartet werden könnte. (Die Ausgabe von 1552 fügt hier noch den begründenden Satz ein, fol. 172: ‚Cum enim Concilii potestas a Papa omnino pendeat, si Concilio a Papa dissidente, revocet Papa omnem quam dederat Concilio potestatem, tum sine capite suo Concilium est, ac sine omni legitima potestate; quid ergo mirum si dicamus, Papam valere ipsum Concilium dissolvere aut transferre aut prorogare aut suspendere?‘) Wenn das Konzil einer solchen Verfügung des Papstes nicht gehorche, so sei es kein Konzil mehr, sondern ein conciliabulum. Der Papst dagegen könne vom Konzil aus keiner Ursache abgesetzt werden, da er nur in Folge von Häresie und Apostasie vor Gott aufhöre, Papst zu sein, was aber auch in diesem Falle von keiner menschlichen Autorität er-

werde. — Schluß fol. 162b:) At si Papae illi etiam fuissent haeretici (non enim Papam diffitemur in haeresim posse incidere), nihil tamen ut Papae in iis quae ad fidem et religionem attineant, definierunt, quod sit haereticum, itaque ipsorum errores nequaquam fuerunt, ut ita dicam, Papales, at solum personales‘.

[1]) Fol. 121—122 (1552: 172—176b).

klärt werden darf. (Die Ausgabe von 1552 behandelt diese letztere Frage fol. 172b—176 eingehender, als es in der 1. Ausgabe fol. 121b geschehen war).

Am Schluß des ganzen der Schrift De potestate ecclesiastica entsprechenden II. Buches läßt die Ausgabe von 1552 noch einen größeren (vielleicht aus dem früher für sich bestehenden liber de conciliis stammenden?) Anhang folgen, fol. 216—220b): **De erroribus Concilii Constantiensis et Basiliensis, ac multorum aliorum, circa potestatem summi Pontificis et Conciliorum sive universalis Ecclesiae.** Delphinus will hier zum Schluß ausdrücklich die immer noch von den Pariser Theologen vertretenen gallikanischen Irrtümer in Bezug auf die kirchliche Gewalt, die in diesen beiden Konzilien ihre stärkste Stütze haben, bekämpfen. Er setzt grundsätzlich voraus, daß diese beiden Konzilien, mit Ausnahme derjenigen ihrer Beschlüsse, die nachträglich von Martin V und Nikolaus V bestätigt wurden, gar keine Autorität besitzen. Er stellt dann in 13 Punkten die Ansichten ihrer Anhänger über die unmittelbar von Gott verliehene oberste kirchliche Gewalt des allgemeinen Konzils und über dessen Superiorität über den Papst zusammen, um sie kurz zu widerlegen. Als Haupttheologe des Gallikanismus wird auch Gerson herangezogen. Delphinus führt die Widerlegung in allen Punkten auf den nach den vorausgehenden Ausführungen seines Buches für ihn feststehenden Grundsatz zurück, daß der Papst allein die oberste Gewalt unmittelbar von Gott, das Konzil aber seine ganze Autorität nur vom Papste habe, so daß es, wo es mit diesem nicht in Verbindung stehe oder sich gegen ihn stelle, überhaupt keine besitze: Schluß fol. 220b: ‚Talis igitur esse omnino debet eorum omnium quae in Conciliis ordinantur et sanciuntur loquendi forma, ut plane constet, illa esse a Conciliis declarantibus, approbantibus, definientibus et componentibus, a Papa vero ipso authoritate sua immediate ab Optimo Maximo Deo communicata et donata illa omnia confirmante, a quo nimirum postquam fuerint confirmata, perinde sunt rata et firma, ac si Deus illa per se ipse confirmasset, atque ad sui observationem omnes quotquot sunt in Ecclesia obstringunt et obligant, ut sane transgressores eorum poenis et censuris ecclesiasticis proculdubio subjiciantur‘.

4. Die letzte Einberufung des Konzils durch Pius IV veranlaßte, wie schon oben bemerkt, die Abfassung der Schrift:

De tractandis | in Concilio Oecu- | menico, et qualiter, | et in quem finem Patres ea | disserere conueniat, | F. Joannis Antonii | Delphini Li- | bellus.
(Darunter das Wappen Pius IV [Medici])
Romae, Alexius Laurentianus Almae Vrbis Studij Bidellus impressit. Anno Salutis. MDLXI.
7 nicht gezählte, 59 gezählte Bl. 8°. (Mit päpstlichem Druckprivileg gegen Nachdruck innerhalb 10 Jahren)[1]).

Delphinus widmet die Schrift seinem Gönner, dem Kardinal von Carpi, Rodolfo Pio, damals Kardinal-Bischof von Porto. Man fühlt aus dem Widmungsschreiben die Freude des greisen Ordensmannes, daß nun endlich das schon zweimal so lange unterbrochene große Werk vollendet und gekrönt werden sollte, und daß er selbst, diesmal in seiner jetzigen höheren Stellung, wieder zur Mitwirkung berufen sein sollte. Als er in der Provinz Piemont ein Schreiben des Kardinals erhalten habe, erzählt er hier, durch das er im Namen des Papstes aufgefordert wurde, ohne Verzug nach Rom zu kommen, habe er eine große Freude empfunden. Denn nun belebte sich ihm wieder die lange aufgegebene freudige Hoffnung, daß durch das ökumenische Konzil der Zwiespalt in der Christenheit gehoben und die zerrissene Einheit der Kirche jetzt unter Pius IV wieder werde hergestellt werden. Und er habe sich deshalb sofort zur Reise gerüstet. Nichts erwünschteres hätte er vernehmen können, als daß das allgemeine Konzil nächstens gehalten werden solle. Noch größer wurde seine Freude, als er, nach Bologna gekommen, hier schon die Indiktionsbulle zu Gesicht bekam und Zeuge der allgemeinen Freude

[1]) In der Universitäts-Bibliothek zu Göttingen vorhanden. — Die spätere Ausgabe, Romae 1558, war in Deutschland nicht aufzutreiben. — Wieder abgedruckt in dem Ergänzungsband der Konziliensammlung von Labbe-Cossart: Ad sacrosancta Concilia a Philippo Labbeo et Gabriele Cossartio Soc. Jesu Presbyteris edita Apparatus alter (Lutetiae Parisiorum 1672, fol.), p. I—XXIV. (Juxta editionem Romae editam anno 1561 per Alexium Laurentianum.) — Die den Überschriften der Abschnitte hier beigefügten fortlaufenden Kapitelzahlen enthält die Originalausgabe nicht).

darüber war[1]). Da habe er sich entschlossen, ‚pro exiguis meis viribus certum aliquod subsidium ferre patribus et caeteris qui sessuri essent in Concilio: non quia tot ornatissimis et praestantibus viris putarem esse necessariam operam meam, sed ut meo desiderio, quo inflammabar, aliqua ex parte satisfacerem‘. So habe er er denn während seiner weiteren Reise (in ipso itinere; weiter unten: nicht in der gemächlichen Ruhe einer Bibliothek oder eines Studierzimmers, sed in hiberno atque aspero itinere) in den langen Winternächten (quandoquidem prolixiores erant noctes) dieses kleine Buch über das Konzil geschrieben, zu welchem er auch ausdrücklich auf seine älteren Ausführungen im II. Buch De Ecclesia zurückverweist, da er, um sich nicht zu sehr zu wiederholen, über die dort behandelten Dinge hier kürzer handle, als es der Sache an sich angemessen wäre. Er habe es auch nicht für nötig gehalten, alles im einzelnen aufzuzählen, was von dem Konzil speziell zu behandeln sein dürfte; denn das werden die gelehrten Männer, die im Konzil sitzen werden, selbst zu beurteilen imstande sein.

Zu keiner Zeit, führt Delphinus dann in der Einleitung (Kap. 1)[2]) aus, war eine genaue Kenntnis der menschlichen und göttlichen Dinge, der kirchlichen Sitten und der katholischen Dogmen nötiger als jetzt, wo infolge der Unkenntnis auf kirchlicher Seite die Angriffe der Häretiker gegen den apostolischen Stuhl, die Cathedra Petri und die ganze katholische Kirche um so gefährlicher werden, und nie war es nötiger, für unverzügliche Hilfe und Heilmittel zu sorgen. Statt dessen schnarchen viele von den berufenen Vertretern der Kirche in tiefem Schlaf und wissen zum größten Schaden der katholischen Kirche nicht Bescheid darüber, über was und wie auf dem allgemeinen Konzil verhandelt werden müsse. Da nun jetzt Papst

---

[1]) . . . ‚Tum satis superque mihi animus ardere laetitia incredibili coepit, quippe cum vulgo et passim laetari omnes viderem, et auribus meis audirem cum immortales gratias agerent omnes Pontifici Maximo, et acclamarent, sub Pio IV fore universalis Ecclesiae unitatem, pacem et amabilem concordiam, cum praeterea intelligerem in tota Italia effundi privatas orationes ad Opt. Max. Deum, et fieri publicas (more maiorum) supplicationes, ut auspicato celebraretur cum piorum omnium salutari utilitate Concilium‘.

[2]) Auf dem 7. nicht gezählten Blatt. Zur besseren Orientierung füge ich die Kapitelzählung bei Labbe-Cossart bei.



Pius IV das allgemeine Konzil wieder einberufen hat, damit die Häresie beseitigt, die Glaubenskontroversen beigelegt, die Spaltungen gehoben, die Sitten des Klerus und der Laien reformiert und endlich die Einheit und Ruhe der Kirche wieder hergestellt werde, so fand es der Verfasser für gut, auf der Grundlage dessen, was er im II. Buch De Ecclesia ausführlicher erörtert habe, seine Gedanken über die Sache vorzubringen, wozu er sich für berufen halten dürfe, da er mehrere Jahre auf dem Konzil unter den Theologen mitgearbeitet habe. — Er trägt seine Gedanken unter folgenden Gesichtspunkten vor:

[Cap. 2:] *Quibus praecipuis de causis generale Concilium sit necessarium* (fol. 1 s.). Mit Beiseitelassung der bloß akzidentellen Gegenstände, der Herstellung des Friedens unter den christlichen Fürsten und der Beratung über einen allgemeinen Kreuzzug, will er nur mit der Hauptsache, der religiösen Aufgabe des Konzils, sich beschäftigen; hier handelt es sich einerseits um die Reinhaltung des christlichen Dogmas von der Verunreinigung durch die Häretiker, andrerseits um die Reform der Sitten. [Cap. 3:] *Utra in Concilio sit magis necessaria tractatio ne de purganda doctrina, an de reformando Clero et Populo* (fol. 2—5). In dieser vielumstrittenen Frage spricht sich Delphinus mit Entschiedenheit dahin aus, die dringendste Aufgabe unter den jetzigen Verhältnissen sei die Behandlung der Glaubenssachen. Wenn überall der reine, warme und lebendige Glaube wiederhergestellt sei und der Verwirrung und Unklarheit ein Ende gemacht werde, so folge daraus bei allen, die mit gutem Willen sich an die Kirche und ihren Glauben halten wollen, die sittliche Besserung von selbst. Wenn so das Konzil klar definiert habe, was der wahre und reine Glaube sei, so werden viele Irrende, die nur aus Unklarheit sich den Häretikern angeschlossen hatten, zur Kirche zurückkehren. Und wenn dann auch die Obrigkeiten das ihrige zur Durchführung der Beschlüsse des Konzils tun, so werde dieses ohne Schwierigkeit mit seiner zweiten Aufgabe, der Reform der Sitten bei Klerus und Volk, zustande kommen können. [Cap. 4:] *Ex quibus personis constare debeat Concilium, ut legitime disserat et definiat quaecunque sint necessaria* (fol. 5—6b). Das Konzil soll sich nicht aus beliebigen Personen, sondern aus den zur Entscheidung der Angelegenheiten der Kirche Berufenen zusammensetzen, d. h. aus den Bischöfen, die, wie der Apostel sagt, Gott gesetzt hat, um die Kirche Christi zu regieren, und die

mit diesem Amte auch die Aufgabe haben, für die Reinheit des Glaubens und der Sitten bei ihrer Herde mit allem Eifer zu sorgen, und aus denjenigen, die sonst als legitime Glieder vom Papste autorisiert werden. Kaiser, Fürsten und sonstige Laien aber können, wenn sie dem Konzil anwohnen, nicht stimmberechtigte Glieder desselben sein[1]). [Cap. 5:] *Potestatem oportere inesse, et qualem in Patribus Concilii, ut liceat eis iudicare de doctrina et moribus, et definire et constituere quippiam* (fol. 7—9). Das Konzil habe seine Gewalt, über Lehre und Sitten zu richten, Entscheidungen zu geben und Kanones aufzustellen und zu publizieren, nur vom Papste, in dem die Fülle der kirchlichen Gewalt sei, die er allein von Christus unmittelbar empfangen habe, und von der er mitteile, wem und wieviel er wolle. Ein gegen den Willen und die Autorität des Papstes versammeltes Konzil habe deshalb nullam prorsus ecclesiasticam potestatem iudicialem, und seine Beschlüsse seien null und nichtig; es sei überhaupt kein Konzil, sondern ein conciliabulum. Die Autorität des Konzils beruht auf den claves potestatis, welche der Papst den berufenen Gliedern desselben verleiht. Regulärer Weise verleiht er dieselben den Bischöfen als den Hirten ihrer Kirchen; er kann sie aber auch den Äbten und Generalobern der Orden verleihen. Die Bischöfe sollen sich durch theologisches Wissen auszeichnen, und zu ihrer Instruktion sollen außerdem hervorragende Theologen auf dem Konzil anwesend sein. Besonders aber der vom Papste dem Konzil vorgesetzte Legat soll sich vor allen durch theologische Gelehrsamkeit auszeichnen, um seine Stelle richtig auszufüllen.

Nach Erledigung dieser prinzipiellen Fragen tritt der Verfasser der Erörterung der jetzt drängenden Aufgaben des gegenwärtigen Konzils näher. [Cap. 6:] *Quotuplici via possit Concilium procedere contra Ecclesiae catholicae adversarios* (fol. 9—10b). Nicht alle Menschen können auf demselben Wege zur Erkenntnis der Wahrheit geführt werden. Dieselbe Häresie ist bei verschiedenen Anhängern derselben gemäß dieser persönlichen Verschiedenheit auch verschieden zu

[1]) Fol. 6: ‚Quod si legatur fuisse aliquando in Conciliis Imperatores, et alios principes, et laicos, intelligere opus est, eos adfuisse ut audirent, discerent et defenderent ac tuerentur Concilii authoritatem, unitatem et concordiam, non ut iudicarent de vita et doctrina catholica, neque ut quippiam definirent aut constituerent‘.



behandeln. Abgesehen von den für die große Menge geeigneten populären Predigten sind es vier Wege, auf denen die Väter auf dem Konzil gegen die Häresie vorgehen können: 1. Die einfache und absolute Verurteilung der Irrtümer, ohne deren Anhänger zuvor zu hören oder sich mit ihnen auseinanderzusetzen, und ohne zuvor einen Weg der Verständigung zu versuchen; 2. daß in Abwesenheit der Häretiker die Väter über Glauben und Sitten, Reinigung der Lehre und Reform von Klerus und Volk verhandeln und Kanones und Dekrete aufstellen; 3. daß die Häretiker eingeladen werden, nicht als legitime Glieder des Konzils, sondern um zu hören und um Gelegenheit zu haben, ihre Ansichten vorzubringen, und daß, wenn sie erscheinen, gelehrte Katholiken mit ihnen disputieren, und daß man versuche, sie dadurch zur Einigkeit und Einheit der Kirche zu führen; dies ist die via consultationis; 4. daß sie vor den versammelten Vätern von Gelehrten in ernster und schwerer Disputation besiegt werden; dies die via disceptationis.

[Cap. 7:] *Primam viam non ideo necessariam non esse, quia Tridentinum Concilium omnes huius aetatis haereticos et omnes eorum impietates damnaverit, ut nihil damnandum supersit, sed ob aliam potius rationem* (fol. 10^b—11^b). Nicht deshalb, meint der Verfasser, sei von dem ersten Wege abzusehen, alles bloß einfach durch autoritative Entscheidung zu erledigen, weil, wie einige meinen, das Konzil bereits in allen von den Häretikern angegriffenen Punkten solche Entscheidungen getroffen habe, (— denn in Wirklichkeit seien noch viele Punkte übrig —), sondern weil ihre Lehre schon früher als häretisch verurteilt worden sei, so daß die Berufung eines Konzils bloß zu diesem Zweck nicht nötig war. [Cap. 8:] *Quomodo secunda via, qua Patres in Concilio Tridentino usi fuerunt, sit utilis, et quomodo non sit utilis* (fol. 11^b—12^b). Dem zweiten Weg entspricht der bisher auf dem tridentinischen Konzil beobachtete Geschäftsgang: Die Gegner waren nicht anwesend. Die Väter hörten zuerst die Theologen über die zu behandelnden Gegenstände, verhandelten dann weiter darüber in ihren geheimen Sitzungen, setzten endlich den definitiven Wortlaut der von den Theologen vorbereiteten Dekrete und Kanones fest und promulgierten dieselben in den öffentlichen Sitzungen. Dieser zweite Weg kann für die Katholiken, die der Kirche immer treu geblieben waren, zur Bestärkung im Glauben und in den Sitten und zur etwa nötigen Besserung von großem Nutzen sein. Er kann aber nichts beitragen zur Wiederherstellung der Einheit der Kirche, die doch das Hauptziel des allgemeinen Konzils sein muß und die der Papst so eifrig wünscht. Denn die Gegner werden die vom Konzil erlassenen Kanones so wenig annehmen, als sie dieselben zu irgend einer

andern Zeit ohne Konzil von der römischen Kirche annehmen würden. Sie werden im Gegenteil nur noch gereizter und hartnäckiger werden, wenn sie (wie sie dies von ihrem Standpunkte beurteilen) ihre Lehre von ihren Feinden verurteilt sehen; die Väter mögen daher bedenken, ob sie dies für zuträglich halten.

Der Verfasser seinerseits will hier einiges über die Herstellung der Einheit der Kirche vorbringen, die die Hauptsorge des allgemeinen Konzils sein muß. [Cap. 9:] *Generale Concilium debere in illud studium ante omnia incumbere, ut unitas Ecclesiae reparetur et perpetuo conservetur* (fol. 13 s.). Alle Arbeiten des Konzils für Glaube und Sitten müssen dieser seiner Hauptaufgabe dienen, und die Erreichung dieses Zieles muß mit allem Eifer und aller Anstrengung verfolgt werden. [Cap. 10:] *Duo requiri ad reparandam et conservandam unitatem Ecclesiae* (fol. 13b—15). Die beiden Grundlagen der Einheit der Kirche sind die Einheit des Glaubens und die Einheit des äußeren kirchlichen Kultus. Die Konzilsväter müssen also dafür eifrig sorgen, durch diese beiden Dinge die Einheit der Kirche wieder herzustellen. [Cap. 11:] *Quibus excitentur omnes homines ad unitatem Ecclesiae* (fol. 15—16). Als Beweggründe, welche die Menschen zur Herstellung und Erhaltung der Einheit der Kirche veranlassen müssen, werden namhaft gemacht: 1. Der consensus aller Völker und verschiedenen Nationen, bei denen das Christentum auf dem ganzen Erdkreis verbreitet wurde. 2. Das Alter der Kirche, die von Christus bis auf unsere Zeit immer da war, während unzählige alte und neue Sekten sich bemühten, sie zu vernichten, aber immer selbst wieder verschwanden. 3. Die beständige Sukzession der Päpste auf dem Apostolischen Stuhl von Petrus an, und die Erhaltung des Primates gegenüber allem Ansturm der Feinde. 4. Endlich der Name Ecclesia Catholica selbst, den die Ecclesia Romana gegenüber den unzähligen Sekten und Häresien sich allein gewahrt hat, während keine von jenen sich auf dem Erdkreis als katholische Kirche geltend machen konnte. [Cap. 12:] *Quae potissimum in Concilio sint a Patribus consideranda, ut facilius reparetur et diutius conservetur unitas Ecclesiae* (fol 16b—18). Auf dem Konzil kann über Glaubensfragen, die noch nicht kirchlich definiert sind, und über kirchliche Einrichtungen, soweit nicht auch ihre Form direkt auf göttlicher Anordnung beruht (zB. Kommunion unter einer oder zwei Gestalten), frei diskutiert werden, alle Zweifel und Bedenken sollen gehört und gelöst werden, und das Konzil soll hier zeigen, daß ihm, soweit es sich um Dinge handelt, die noch seiner Entscheidung unterstehen, die Einheit am höchsten steht. Die von der Kirche Getrennten aber sollen ihrerseits bedenken, daß sie sich doppelt versündigen, einmal wenn sie ohne Auftrag, Autorität und Not willkürlich ändern, was in langem und friedlichem Gebrauch war ohne die frommen Gewissen zu verletzen, und dann, wenn sie in ihrem schmähenden Auf-

treten gegen die von ihnen verworfenen kirchlichen Gebräuche rücksichtslos die Liebe verletzen. [Cap. 13:] *Ad revocandam et tuendam Ecclesiae unitatem declarandum esse in Concilio, quomodo diversi hominum status et conditiones maneant sub unitate fidei et Ecclesiae* (fol. 18b—20b). Gegenüber den Vorurteilen und Angriffen der Gegner soll das Konzil erklären, daß die Verschiedenheit der Stände in der Kirche (Priester, Mönche, Laien) bei der Einheit des Glaubens bestehen kann und diese nicht berührt. ‚Omnes tamen, ut Paulus ait, unum sunt in Christo Jesu, nec status quidem externus, sed interna fides, quae per dilectionem operatur, iustificat et adoptivos filios Dei efficit'. Ob man Mönch oder Laie ist, macht für die Erlangung der Seligkeit keinen Unterschied, für welche nur der Glaube an Christus, dessen Betätigung in der Liebe und die Beobachtung der Gebote einen Wert hat. Aber wenn das Mönchtum keinen bevorzugten Anspruch auf die Seligkeit gibt, so soll man deshalb auch nicht umgekehrt verlangen, die Mönche sollen um ihrer Seligkeit willen Laien werden, sondern jeder soll in seinem Berufe bleiben, da in jedem das Heil erlangt werden kann. Das schließt auch nicht aus, daß der eine Stand als solcher dem andern vorzuziehen ist, so der Ordensstand dem Laienstand; der erstere wird status perfectionis genannt, wegen der Beseitigung der Hindernisse für den beständigen Dienst Gottes und wegen des Gelübdes; aber es ist immer vor Augen zu halten, daß zwischen der Person ratione iustificationis und zwischen dem Stand, dem sie angehört, zu unterscheiden ist.

Da also der bisher betretene zweite Weg für das Hauptziel, die Herstellung der Einheit, nicht zweckdienlich ist, so geht der Verfasser zur Betrachtung des dritten Weges über. [Cap. 14:] *Tertiam viam esse omnino profuturam, si modo Charitas, Doctrina, Prudentia et Simplicitas in Concilii Patribus insint* (fol. 21—22). Der dritte Weg würde auf alle Weise für die Reinigung der Lehre, die Reform der Sitten, aber auch für die Hauptsache, die Herstellung der Einheit dienlich sein, wenn eine Anzahl von gelehrten und ausgezeichneten Männern von beiden Teilen in ruhiger Erörterung vor den Konzilsvätern sich über Artikel, die der Konzilspräsident nach vorheriger reiflicher Überlegung mit den Vätern vorlegen würde, besprechen und ihre verschiedene Auffassung darüber vorbringen würden, um zu einer Einigung zu gelangen. Mißverständnisse, die sich an Worte knüpfen können, werden auf diese Weise gehoben werden. Die Sache werde auch nicht so schwierig sein, wie manche glauben, ‚si modo fuerit in Pontificio legato, et in Patribus, et in collocutoribus charitas, et singularis doctrina, et christiana prudentia simul cum simplicitate coniuncta, de qua Christus ait, Estote prudentes sicut serpentes, et simplices ut columbae'. [Cap. 15:] *Quid sit causae, cur haec tertia via toties tentata non profuerit* (fol. 22b s.). Dieser dritte Weg wurde in den verflossenen Jahren oft

beschritten, in den Religionsgesprächen von Leipzig, Worms, Augsburg, Regensburg und an anderen Orten, brachte aber nie einen Nutzen, wahrscheinlich deshalb nicht, weil bei den Beteiligten die vorhin bezeichneten Eigenschaften nicht vorhanden waren, obwohl sich der Verfasser nicht weiter damit beschäftigen und niemandem Vorwürfe machen wolle. Um so mehr wolle er zu Gott beten, daß er seiner Kirche zu Hilfe kommen und durch den Dienst der Väter des wieder einberufenen Konzils ihre Einheit wiederherstellen möge, denen er darum verleihen möge, was dazu nützlich und nötig sei.

Damit wendet sich der Verfasser der Erörterung des vierten Weges zu: [Cap. 16:] *De quarta via, quae disputationis via est* (fol. 23). Einleitend bemerkt er, er wolle zuerst die bezüglich der Zweckmäßigkeit verschiedenen Ansichten vorführen, um zuletzt seine eigene vorzubringen. [Cap. 17:] *Eorum opinio, qui arbitrantur non disputandum esse cum haereticis* (fol. 23b—25b). Diejenigen, die keine Disputationen mit Häretikern wollen, stützen sich erstens auf Stellen der Heil. Schrift über das Vermeiden der Häretiker (Tit 3,10; 1 Tim 6,3 ff; 2 Joh 10 f); von patristischen Zeugnissen besonders auf Tertullian De praescriptione haereticorum. Von Disputationen, sagen sie, können auch nur die Vertreter der kirchlichen Wahrheit den Schaden haben, ohne daß der Gegner gebessert wird. [Cap. 18:] *Eorum opinio, qui putant esse admodum utile disputare cum haereticis* (fol. 25b s.). Die Freunde von Disputationen berufen sich auf 1 Petr 3,15: Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea, quae in vobis est, spe et fide [et fide steht nicht im bibl. Text], auf das Beispiel des Stephanus, der mit seinen Gegnern disputierte, des Apostels Paulus, der in den Synagogen der Juden disputierte. Sodann sind die Schriften der orthodoxen Väter, der gelehrten Theologen und Kanonisten voll von Disputationen mit den Häretikern. Und die Vertreter dieser Ansicht meinen, aus solchen Disputationen könne großer Nutzen für die Erkenntnis und Anerkennung der Wahrheit hervorgehen. [Cap. 19:] *Quomodo quarta via sit ineunda, ut omnino afferat utilitatem* (fol. 26b—28b). Delphinus seinerseits hält Disputationen nicht nur für nützlich für die Eröffnung und Bekräftigung der katholischen Wahrheit, sondern auch für die Wiederherstellung und Befestigung der Einheit, aber allerdings nur dann, wenn sie in der richtigen Weise geschehen. Von den drei möglichen Weisen (‚primum ut nos et illi sine discrimine argumentemur vicissim et respondeamus; deinde ut nos tantum argumentemur, illi vero tantum respondeant; praeterea, ut illi solum argumententur, nos autem solum respondeamus‘) sind die beiden ersten auszuschließen, weil sie diesen Gegnern gegenüber nichts nützen würden, da die Gegner doch unsere Argumente und Autoritäten nicht anerkennen würden und nur Hohn dafür hätten. Wenn wir aus der Heil. Schrift argumentieren, würden sie unsere

Auslegung und unser Verständnis derselben angreifen und dabei verharren, daß nur sie dieselbe verstehen. Auf alles hätten sie etwas zu sagen, um überall das letzte Wort zu behalten, und der Zwiespalt würde nur größer werden. Da wir vielmehr im rechtmäßigen Besitz der katholischen Wahrheit von den Aposteln her durch die ununterbrochene Sukzession der Bischöfe sind, so haben wir nicht die Aufgabe, sie auf dem Konzil zuerst gegen die neuen und unerhörten Lehren der Häretiker mit Argumenten zu stützen, sondern es ist die Sache jener, ihre Argumente gegen die von ihnen bekämpfte katholische Lehre vorzubringen. Dann werden wir antworten und ihre Argumente widerlegen und den Nachweis liefern, daß nicht wir die alte Wahrheit aufgeben müssen, daß vielmehr jene ohne rechtmäßigen Grund sich von der Kirche getrennt haben, und daß sie deshalb die Pflicht haben, zu derselben zurückzukehren. Auch werde die Sache mit reiferer Überlegung und ruhiger geschehen, wenn die Disputation nicht mündlich sondern schriftlich geführt werde. Der Legat soll die Artikel, über welche disputiert werden soll, so lange vor dem für die öffentliche Disputation bestimmten Tage mitteilen, daß beide Teile Zeit zu guter Überlegung haben. Die schriftlichen Aufzeichnungen, in denen beide ihren Standpunkt vertreten, sollen dann in der öffentlichen Disputation vor den Vätern des Konzils vorgetragen werden. Recht haben also die Gegner der Disputationen, wenn sie dabei die beiden ersterwähnten Weisen meinen, dagegen die Freunde derselben inbezug auf die dritte: ‚quoniam intelligunt ineundam esse cum haereticis disputationem tertio modo a viris doctis, et ex scripto, et coram Patribus in Concilio, ut veritas aperiatur et unitas reparetur Ecclesiae'.

Weiter beschäftigt sich Delphinus nun mit der Grundlage, auf welche sich die Konzilsentscheidungen stützen müssen. [Cap. 20:] *Omnem in rebus fidei tractationem et definitionem, quae fiet a Patribus in Concilio, fundandam esse in Verbo Dei* (fol. 29—30). Da es sich in den Verhandlungen, Definitionen und Disputationen den Gegnern gegenüber auf diesem Konzil fast ganz nur um Glaubenssachen handelt (da nach deren Erledigung die Reformfragen die Beziehungen zu den Gegnern nicht so sehr berühren), so müssen sie ganz im Worte Gottes gegründet sein. Da die Gegner sich so sehr darauf berufen, daß ihre Lehre sich nur auf das Wort Gottes stütze, so soll auch das Konzil die Entscheidungen zwischen uns und den Gegnern nur auf Grund des Wortes Gottes vornehmen. Darüber ist aber noch mehr zu sagen, um Mißverständnissen keinen Raum zu lassen. [Cap. 21:] *Modum, quo in docendo utuntur adversarii, facilem esse ad decipiendum vulgus* (fol. 30 s.). Die Gegner fangen und täuschen dadurch die Uner-

fahrenen, daß sie immer das Wort Gottes, das Evangelium, die Schrift im Munde führen und behaupten, das reine Wort Gottes gegenüber seiner Verfälschung durch menschliche Erfindungen herzustellen. [Cap. 22:] *Falsum illud esse, quod aiunt adversarii nostri de verbo Dei, et quae de illo inter nos et ipsos differentia sit* (fol. 31—32). In Wirklichkeit sind die Ansichten der Gegner nicht auf das Wort Gottes, sondern auf ihre eigene subjektive Meinung gegründet. Dagegen ist die katholische Kirche in Wirklichkeit in allem auf das Wort Gottes gegründet. Der Unterschied ist der, daß jene kein ungeschriebenes Wort Gottes, sondern nur das geschriebene des Alten und Neuen Testamentes anerkennen, und daß sie die Auslegung desselben nach den bloßen Grundsätzen menschlicher Interpretationskunst den Pastoren und Predigern überlassen. [Cap. 23:] *Esse atque haberi etiam sine Scripturis Verbum Dei* (fol. 32b—34). Es gab ein Wort Gottes lange vor der Entstehung der ersten Bücher des Alten Testamentes, lange vor Moses; und auch als es eine Heil. Schrift gab, sprach Gott außerhalb derselben zu den Propheten und andern Personen. Und Christus lehrte mündlich und sandte seine Apostel, um das Evangelium zu verkündigen, nicht um zu schreiben, was sie erst später aus speziellen Veranlassungen taten. Und wenn sie dies auch nie getan hätten, so hätte die Kirche doch das Wort Gottes gehabt, wie sie es vor der Entstehung der neutestamentlichen Schriften hatte. Dazu kommen dann die späteren dogmatischen Entscheidungen der Konzilien, die Wort Gottes sind, wenn sie auch nicht mit diesen Worten in der Heil. Schrift stehen. Das allgemeine Konzil muß also diesen Irrtum der Gegner entschieden von sich weisen, als ob das Wort Gottes nur in den Schriften des Alten und Neuen Bundes enthalten wäre, und daß deshalb die Glaubenslehren ausschließlich auf das Zeugnis und die Autorität dieser gestützt werden dürfen. [Cap. 24:] *Haereticos habere Scripturas, at non sensum Scripturarum, et ipsum teneri ab Ecclesia Romana, et ab eadem aliis communicari* (fol. 34—38b). Begründet die These: ‚Spiritus Scripturarum non potest alius esse, quam Ecclesiae Catholicae spiritus: ab eodem enim spiritu genuinum et proprium sensum Scripturarum necesse est provenire, a quo declaratae fuerunt esse canonicae'. Die Kanonizität der Heil. Schriften beruht auf der Autorität der Kirche. Deshalb dürfen sie auch nur im Geiste der Kirche, welcher der Geist Christi ist, aus-

gelegt werden. Wo der Sinn also dunkel ist, daß Kontroversen entstehen, hat nur die Kirche oder das die allgemeine Kirche repräsentierende allgemeine Konzil die Vollmacht, die Kontroversen zu entscheiden. Wenn dagegen jeder Privatmann dieselben nach seinem Privaturteil soll auslegen können, so wird alles voll Verwirrung und Häresie. Denn alle Häretiker berufen sich auf die Heil. Schrift, indem sie dieselbe nach ihrem Gutbefinden auslegen. Mit der von der Tradition der Kirche getragenen Auslegung dagegen haben die Väter und die alten Konzilien die Häretiker ihrer Zeit siegreich bekämpft[1]). [Cap. 25:] *Quot modis confirmari possint christiana dogmata* (fol. 39—43). Da es also ein geschriebenes und ein ungeschriebenes, in der Tradition der Kirche lebendiges Wort Gottes gibt, so können die Dogmen sowohl durch die Heil. Schrift als durch die Tradition begründet werden. Der Beweis aus der ersteren aber ist im Geiste der Kirche zu führen. Auf diesen beiden Wegen, mit dem Schrift- und Traditionsbeweis, muß also auch das ökumenische Konzil vorgehen. Zur Verteidigung der Tradition werden dann noch Zeugnisse der Väter angeführt; zuerst solche von griechischen Vätern; von den Lateinern wird, um nicht zu weitläufig zu werden, nur der hl. Augustinus in einem besonderen Kapitel behandelt: [Cap. 26:] *Quid Augustinus in diversis libris de traditionibus, et moribus, aut consuetudinibus, quarum usus est in Ecclesia catholica, scripserit* (fol. 43—45).

Weiter wird dann über das Richteramt in Glaubenssachen gehandelt. [Cap. 27:] *Ad Ecclesiam Catholicam, sive ad generale Concilium spectare iudicium de componendis, definiendis, et declarandis ambiguis Articulis Fidei* (fol. 45b—47b). Da also die Häretiker nicht das ganze und echte Wort Gottes haben, so können sie auch nicht Richter sein in Glaubenssachen, die auf dem

---

[1]) An einigen Beispielen will der Verfasser dann zeigen, was die Häretiker mit Stellen der Heil. Schrift machen, und wie nötig es sei, die Kirche zu hören: Hoc est corpus meum (die verschiedenen protestantischen Erklärungen). Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, Mark. 16,16 (Wiedertäufer). Arbitramur iustificari hominem per fidem sine operibus legis, Röm 3,28 (Luthers sola fides-Lehre). Vos estis genus electum, regale sacerdotium, 1 Petr 2,9 (Luthers allgemeines Priestertum). Prohibentium nubere, abstinere a cibis . . ., 1 Tim 4,13 (gegen den Zölibat und das kirchliche Abstinenzgebot von den Gegnern ausgebeutet). Justus ex fide vivit, Röm 1,17; Hab 2,4 (Luthers sola fides).

Wort Gottes beruhen. Dagegen kann dies die katholische Kirche oder das sie repräsentierende allgemeine Konzil, da die Kirche allein die ganze kanonische Schrift, ihren wahren Sinn und die Tradition besitzt. Die alten Konzilien geben das Beispiel, wie man sich immer auf das in der kirchlichen Tradition lebendige Wort Gottes berufen hat, durch Zurückgreifen auf frühere Konzilsdefinitionen und durch die Feststellung des consensus der Väter. In letzter Instanz beruht das Richteramt in Glaubenssachen bei dem apostolischen Stuhl, der es, wie die Geschichte zeigt, immer ausgeübt hat, und der auch den allgemeinen Konzilien durch seine Konfirmation die Autorität verleiht. [Cap. 28:] *Aliquot regulae ac notae, quas Patres in diiudicando habere ante oculos operaeprecium sit* (fol. 48–54). Aus Vincenz von Lerin und dem hl. Augustinus will Delphinus zum Nutzen der Konzilsväter einige Regeln aufstellen (zuerst teils wörtlich, teils umschreibend nach dem ersteren), ‚ut facile possint certa quadam et quasi generali ac regulari via catholicae fidei veritatem ab haereticae pravitatis falsitate ac impietate discernere, quin etiam Ecclesiam catholicam et veram a conventiculis haereticorum‘. Um den Betrug der Häretiker zu erkennen und ihre Schlingen zu vermeiden, ‚necesse est communiri divinae legis et Scripturae sacrae inviolabili auctoritate ac irrefragabilibus Ecclesiae catholicae traditionibus‘, und die Schrift auszulegen in dem Sinne, wie die katholische Kirche sie immer ausgelegt hat, im Gegensatz zu dem vielfältigen Irrtum der Häretiker, von den ältesten der ersten Jahrhunderte bis zu Ökolampadius, Zwingli, den Sakramentierern, Anabaptisten und Lutheranern. ‚Deinde niti omnes ecclesiasticis traditionibus eo necesse est, quia in Ecclesia catholica omni studio curandum est, ut id firmissime teneamus, quod omnibus in locis, quod omnibus aetatibus, quod a cunctis fidelibus et catholicis hominibus creditum est: Id sine dubio vere ac proprie catholicum est, quemadmodum vis et ratio ipsa nominis indicat‘. Wenn eine particula sich von der Gemeinschaft der Kirche trennt, wie in unserer Zeit Luther, Karlstadt, Ökolampadius, Zwingli, so ist die Unversehrtheit und Gesundheit des ganzen Leibes höher zu schätzen, als das kranke und angesteckte Glied. Und wenn eine solche Ansteckung nicht nur kleinere Teile erfaßt, sondern die ganze Kirche anzustecken versucht, wie es jetzt geschieht, ‚tum per generale Concilium magnopere incum-

bendum erit in hoc studium, ut omnes tanquam scopulum vitent novitatem, constanterque ipsi venerandae antiquitati maiorum nostrorum inhaereant'. Wenn neue Lehren auftauchen, so ist ihnen gegenüber der consensus patrum zu konstatieren. Dann folgt (fol. 50 ss.) eine Zusammenstellung der Unterscheidungsmerkmale der wahren Kirche von den Konventikeln der Häretiker, teilweise nach Augustinus contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti[1]) mit den entsprechenden Anwendungen auf die Gegenwart[2]).

---

[1]) Vgl. daselbst cap. 4 (Migne, Patr. lat. 42, 175; Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum 25, p. 196 s.) die Zusammenstellung der vom hl. Augustinus den Manichäern gegenüber geltend gemachten Gründe, die ihn mit vollem Rechte im Schoße der Kirche halten.

[2]) 1. Die Einheit des Glaubens, gegenüber der vielköpfigen Gespaltenheit der Häretiker. ‚Sic hodie aliter atque aliter sentiunt et praedicant alii et alii haeretici Lutherani, Carolstadiani, Oecolampadiani, Zwingliani, Anabaptistae, quos etiam Balthasarianos appellant'. 2. Die Universalität. 3. Die kanonische Wahl und legitime Sukzession der Bischöfe und das dadurch garantierte rechtmäßige Priestertum. 4. ‚Quartum signum est, contentum esse divina inspiratione in diluendis quaestionibus circa fidem et religionem', während die Häretiker immer etwas Anderes an dem überlieferten Glauben ändern und immer neue Glaubensbekenntnisse aufstellen müssen. 5. Plantatio et magisterium, das Gepflanztsein durch die Apostel. 6. Constantia in dogmatibus et traditionibus, gegenüber der Veränderlichkeit der Häretiker. 7. Humilis et formidolosa conscientia, gegenüber der falschen Sicherheit der Häretiker und ihrer Keckheit, mit der sie alles im kirchlichen Leben umstoßen und in willkürlicher Neuerung ändern. 8. Verus numerus et efficacia sacramentorum, während die neuen Häretiker von den sieben Sakramenten der Kirche teils nur drei, teils nur zwei bestehen lassen und auch mit diesen in Lehre und Praxis willkürlich verfahren, darin unter sich wieder mannigfaltig gespalten, einig aber darin, quod negant vim operis operati sacramentorum Ecclesiae. 9. Fides operosa, d. h. der in der Liebe tätige und lebendige Glaube, während die neuen Häretiker die Rechtfertigung dem bloßen Glauben zuschreiben und nur eine imputative Gerechtigkeit in dem Gerechtfertigten kennen; mit kurzer Darstellung und Ablehnung der lutherischen Rechtfertigungslehre. 10. Decimum signum est verbum Dei, mit Zurückverweisung auf die früheren Ausführungen: Die Kirche besitzt dasselbe, ‚quia pari pietatis affectu recipit Scripturas una cum spiritu ac vero sensu Scripturarum, et sanctas universalesque traditiones', was bei den Häretikern nicht der Fall ist.

Die letzten Kapitel behandeln noch aktuelle Fragen über die Aufgaben des bevorstehenden Konzils mit Rücksicht auf die Protestanten. [Cap. 29:] *Quid si adversarii efflagitarent, ut quae hactenus in Tridentino Concilio definita et decreta fuerunt, a Patribus denuo pertractentur?* (fol. 54b s.) Wenn eine sichere Hoffnung wäre, daß unsere von der Kirche getrennten Gegner aufrichtig zu derselben zurückkehren würden, falls alles, was das tridentinische Konzil bisher definiert hat, nochmals behandelt würde, so glaubt der Verfasser, daß dem an sich nichts entgegenstehen würde, und daß es ohne Präjudiz geschehen könnte: einmal deshalb, weil keine Gefahr wäre, daß dann vielleicht Häresien gebilligt und bestätigt würden, da das allgemeine Konzil nie irren kann, und da die Gegenstände auch nur deshalb nochmals behandelt würden, um den Gegnern Gelegenheit zu geben, ihre Fragen und Argumentationen vorzubringen, damit diese von den katholischen Doktoren beantwortet, die Mißverständnisse beseitigt und nach voller Erklärung des katholischen Sinnes ihre Zweifel gehoben und ihr Geist durch Erkenntnis der Wahrheit erleuchtet würde; es könnte dies auch deshalb unbedenklich geschehen, weil die Akten des Konzils noch nicht vom Papste bestätigt seien. [Cap. 30:] *Propositarum quatuor viarum collatio* (fol. 55–56). Gibt einen nochmaligen kurz zusammenfassenden Rückblick: Der 1. Weg scheine nicht Sache des Konzils zu sein, sondern sei Sache des Papstes, der durch autoritative Erklärung die Hartnäckigen verurteilt. Der 2. Weg könne für die Katholiken sehr nützlich sein, nicht aber für die Häretiker wegen deren Hartnäckigkeit, trage auch nichts zur Herstellung der Einheit bei. Wenn freilich die Gegner überhaupt hartnäckig bleiben wollen, so ist dieser Weg weiter zu beschreiten. Der 3. u. 4. Weg könnte sehr nützlich sein ‚cum ad purganda et declaranda omnia dogmata fidei et christianae religionis, tum ad concordiam, pacem et unitatem universalis Ecclesiae reconciliandam'. Der 3. sei von den beiden der ruhigere und friedlichere. Der 4. könne, wenn die Gegensätze zusammenstoßen, turbulenter werden, sei aber leichter und sicherer zur Beilegung der Streitigkeiten, wenn nur daran festgehalten werde, daß nur von gegnerischer Seite argumentiert werde, während man von kirchlicher Seite darauf nur zu antworten habe. [Cap. 31:] *De componendis et evulgandis et confirmandis canonibus et decretis et definitionibus in Concilio Oecumenico* (fol. 56b–57b). Wenn die Gegner sich mit den Erklärungen der katholischen Väter

zufrieden geben, so ist die Einheit der Kirche hergestellt. Wenn sie aber in Hartnäckigkeit verharren, so muß das Konzil doch seine Arbeit fortsetzen, die christliche Lehre richtig zu erklären, über die häretischen Irrtümer das Anathem auszusprechen, Kanones und Dekrete aufzustellen. Diese Erklärungen und Definitionen des Konzils sollen so beschaffen sein, daß sie nicht nur von den Gelehrten, sondern auch von den Ungelehrten leicht verstanden werden können; dies wird der Fall sein, wenn nichts Zweideutiges und Unerklärtes in den Erlassen sich findet, und wenn dieselben zu diesem Zweck von hervorragenden Theologen zuvor geprüft, emendiert und gefeilt werden. Dieselben werden hierauf in den geheimen Sitzungen der Väter festgestellt und approbiert und dann in einer feierlichen öffentlichen Sitzung publiziert. Wenn dies alles geschehen ist, werden sie noch vom Papste bestätigt werden, da sie sonst keine verpflichtende Kraft haben. Wenn dann die Aufgabe des Konzils erledigt ist, werden die Väter in ihre Kirchen zurückkehren und die ihnen anvertrauten Herden über die mitgebrachten Glaubensentscheidungen belehren. Inzwischen wollen wir für die Herstellung und Erhaltung der kirchlichen Einheit beten. [Cap. 32:] *Quid agendum, si vocati adversarii venire ad Concilium recusaverint* (fol. 58—59b). Zuerst ist alles zu versuchen, die Gegner, wenn sie die erhaltene Einladung zum Konzil trotzig ablehnen sollten, zur Änderung dieses Sinnes zu bewegen. Dies ist besonders die Sache des Papstes, der durch Mahnungen, Bitten, Ratschläge, auch durch den Kaiser und die anderen Fürsten auf sie einzuwirken versuchen soll. Er soll ihnen alle Sicherheit und die Zulassung zu der oben beschriebenen Art von Disputation gewährleisten, und alles tun, um sie zu gewinnen, liebevoll und mit väterlichem Sinne in den Schoß der Kirche wieder aufzunehmen. Wenn sie kommen, ist große Hoffnung, daß auf einem der geschilderten Wege und mit dem Beistand des Heiligen Geistes die Einheit hergestellt werde. Wenn sie nicht kommen, so werden die Väter fortfahren, den reinen katholischen Glauben festzustellen und für den Nutzen der frommen Katholiken zu sorgen, wie es bisher vom tridentinischen Konzil in den früheren Jahren geschehen ist. Die ersehnte Einheit der Kirche kann dann allerdings auf demselben nicht hergestellt werden. Wenn aber der Papst durch das allgemeine Konzil alles getan hat, um alle wieder für die Kirche zu gewinnen, so wird es die Aufgabe der katholischen Könige und Fürsten sein, dafür zu sorgen, ‚ut sacris Oecumenici Concilii canonibus et decretis in omnibus

locis obtemperetur, extinguantur haereses, honeste vivatur, Catholica Ecclesia dilatetur, Christiana Religio in omnibus fidelibus provinciis propagetur'; diese Aufgabe schließt auch gewaltsames Einschreiten gegen die hartnäckig bleibenden ein.

Wie oben gesagt, erlebte der eifrige Ordensmann den abermaligen Zusammentritt des Konzils nicht mehr, und, wie es scheint, auch nicht den Druck dieser seiner Erwägungen und Ratschläge für die Konzilsväter.

Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des ‚vorirenäischen' Opferbegriffs

Von **Emil Dorsch** S. J.—Innsbruck

1. Die von manch einer Seite ausgesprochene Erwartung, der Verfasser von ‚Mensa und Confessio' möge endlich seine mehr als eigentümlichen und befremdlichen Opfertheorien in Stillschweigen begraben, hat sich leider nicht erfüllt. Wieder erschien eine neue Arbeit aus seiner Feder, wie die früheren ohne kirchliche Approbation[1]); sie trägt den Titel ‚Der vorirenäische Opferbegriff' und soll von seiner Seite die Debatte zum Abschluß bringen (S. XII).

[1]) Der vorirenäische Opferbegriff. Von Dr. Franz Wieland, Subregens in Dillingen. München 1909. Verlag der J. J. Lentnerschen Buchhandlung. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhistorischen Seminar München. III. Reihe Nr. 6). — Zur Geschichte dieser Arbeit und zur Orientierung für den Leser sei hier bemerkt: Dr. Fr. Wieland hatte im Jahre 1906 eine Studie ‚Mensa und Confessio' (zitiert MC) veröffentlicht; diese Studie habe ich in der Zeitschrift f. kath. Theologie besprochen und dabei seine Spezialtheorien über das Meßopfer und den Opferbegriff im allgemeinen angegriffen (‚Altar und Opfer'. Bemerkungen zur Studie Dr. Fr. Wielands über Mensa und Confessio a. a. O. 32 [1908] S. 307 ff); Wieland antwortete darauf mit einer zweiten Schrift (‚Die Schrift MC und P. E. Dorsch' — zitiert ‚Antw.'), der ich ein Buch entgegenstellte mit dem Titel: ‚Der Opfercharakter der Eucharistie einst und jetzt' (zitiert ‚Opfercharakter'). Darauf erschien aus der Feder Wielands eine dritte Schrift: ‚Der vorirenäische Opferbegriff', der die folgenden Zeilen gewidmet sind; sie ist gemeint, wenn im folgenden bloß die Seitenzahl zitiert ist.



Das Buch wahrt im Gegensatz zur früheren ‚Antwort‘ wenigstens wissenschaftliche Formen, ist aber von persönlichen Beleidigungen gegen mich wie jene nicht frei geblieben; namentlich strotzt das Vorwort von solchen; vielleicht glaubt der Verfasser, dort werde niemand nachkontrollieren. Doch lassen wir diese persönlichen Dinge nunmehr zur Seite!

Was soll ich nun beginnen? — Wollte ich alles widerlegen oder richtig stellen, was sich in der neuen Arbeit meines Gegners schiefes und unrichtiges findet, für alles Beweise heischen, was er unbewiesen gelassen: müßte ich mein früheres Buch nunmehr verdoppeln oder verdreifachen und hätte dann doch nur wieder den Vorwurf zu hören, daß ich dies und das verdreht, jenes unterschoben, ein drittes gefälscht, ein viertes nicht genügend beachtet, ein fünftes endlich unserem Autor aufs Wort hin hätte glauben sollen. So werde ich mich nach der Weise meines Gegners (vgl. S. VI; IX; 16 . .) bescheiden müssen; werde noch einmal meinen Standpunkt präzisieren und dem Wielands gegenüberstellen, dann einige wichtigere Punkte herausgreifen und beleuchten, um so auch, soweit es auf mich ankommt, die Kontroverse abzuschließen.

I. Verschiedene Methoden

2. Als ich es seinerzeit unternahm, gegen die Opfertheorien Wielands Stellung zu nehmen, war ich mir wohl bewußt, daß es sich hier um keine Kleinigkeit handele. Ob ich eben den rechten Opferbegriff habe, kann unter Umständen genau so wichtig sein als die Frage, ob die Messe selbst ein wahres und eigentliches Opfer sei; ist nämlich der Begriff, den ich vom Opfer im allgemeinen habe, nicht mehr der Begriff eines echten Opfers und übertrage ich denselben nun auf die hl. Eucharistie: so ist das wenigstens mittelbar und indirekt eine Gefährdung des Opfercharakters der Messe, ich mag dabei noch so laut deklamieren, daß ich denselben für alle Fälle festhalten wolle. Daß aber diese Frage für einen Katholiken von eminenter Wichtigkeit ist, braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden; darum ist auch der Streit um den Opferbegriff selber kein eitles Gezänke.

Der Katholik ist ferner verpflichtet zu glauben, daß die Messe ein ‚wahres und eigentliches Opfer‘ sei; er muß also auch irgend einen, wenigstens rudimentären Begriff davon haben, was er sich unter Opfer vorzustellen habe. Sonst hätten wir bereits ein Dogma ohne Gehalt; der Glaube des Christen wäre ein Glaube ins Blaue hinein;

seine Kirche verpflichtete ihn zu glauben, er wüßte aber nicht, was er zu glauben hätte. Jener rudimentäre, sozusagen elementarste Opferbegriff mußte aber gegeben sein, sobald das Dogma mit seiner Glaubenspflicht bestand; und darum erscheint ein Opferbegriff, der heute erst aufgekommen und dem bestehenden kontradiktorisch widerspricht, ebendadurch ein Widerspruch gegen ein Dogma.

Mein Gegner hatte nun behauptet: der wahre Opferbegriff ‚perhorresziere' eine wahre Gabenoblation; eine solche sei im wahren Opfer überhaupt undenkbar und unmöglich. Die Christen haben im Gegenteil bisher die Messe für ein Opfer gehalten — sie sind so unterrichtet worden — deshalb, weil in ihr Christus, sein Leib und sein Blut, wahrhaft Gott dem Vater dargebracht werde. — Man begreift, daß ich mich für die Sache erwärmen konnte, auch ohne daß man meine Absicht ‚fälschen' und mir böswillige Gedanken unterschieben müßte.

3. Eine wichtige Sache fordert aber auch Ernst und Gewissenhaftigkeit in der Behandlung; es wird daher gut sein, die Leitsätze kurz ins Gedächtnis zu rufen, nach welchen ich in meiner Untersuchung vorangehen zu müssen glaubte, namentlich da, wo es sich um die Beurteilung der einschlägigen Quellen und Zeugnisse handelte.

1. Wieland gibt selbst zu, daß von des hl. Irenäus Zeiten an der heute unter den Katholiken übliche Opferbegriff allgemein in der Kirche Christi herrschend war; daß dies derselbe Begriff sei, wie er in der Zeit vor Christus bei den Juden, sowie bei den Heiden aller Zeiten in unbestrittener Geltung gewesen; nur während einer verhältnismäßig kurzen Spanne Zeit, etwa während eines Jahrhunderts zwischen dem Tode Jesu und dem Auftreten des hl. Irenäus, sei ein ‚gänzlich neuer Opferbegriff' (S. 135) an Stelle des alten gerückt, der das, was man vordem Opfer geheißen hat und was wir jetzt wieder Opfer heißen (*oblatio rei substantialis*), direkt verabscheut und ‚aus pädagogischer, bezw. katechetischer Besorgnis ferngehalten hatte' (S. 136). Dieser neue Begriff habe dann eine kurze Zeit ganz allgemein die Geister in der Kirche beherrscht, um dann bald wieder ganz allgemein zu verschwinden und dem früheren Raum zu geben.

Ich meinte nun — und das war meine, wie Wieland S. 228 sich ausdrückt, ‚eigenartige wissenschaftliche Maxime' —: eine derartige sonderbare historische Zurechtlegung dürfe man nicht zulassen, man

hätte denn die allerbesten und stärksten Gründe, die absolut keine andere Erklärung und keinen Ausweg mehr zuließen. Könne man unter solchen Umständen die bestehenden Zeugnisse auch nur irgendwie mit den sonst landläufigen und überall herrschenden Begriffen in Einklang bringen, so müsse man dies auch tun. Ein solch allgemeines Aufkommen eines gegen das Herkommen verstoßenden Begriffs, das sich innerhalb weniger Jahrzehnte von einer gleich allgemeinen Rückkehr zu der bisher verabscheuten, perhorreszierten, geflissentlich fern gehaltenen Idee ablösen lassen mußte, sei, wenn schon kein ganzes Wunder, doch wenigstens etwas wunderbares; solch wunderbare und an das Märchenhafte streifende Wendungen und Ereignisse könne man aber ebensowenig in der historischen, wie in der moralischen und physischen Ordnung annehmen, ohne durch die vorliegenden Beweise förmlich dazu genötigt zu werden.

Ich meine aber, daß ich einstweilen noch getrost zuwarten kann, ob es dem Verfasser von MC wohl gelingen wird, von seinen Texteszeugen mit zwingender Logik nachzuweisen, daß sie die Eucharistie im Sinne einer Gabenoblation in aller Form ‚perhorresziert' haben[1]).

2. Mein zweiter Grundsatz war: alle Ausdrücke und Worte zunächst bei ihrer natürlichen, herkömmlichen oder landläufigen Bedeutung zu lassen, nicht aber leichter Hand sie zu verkehren oder Bilder und leere Symbole hinter ihnen zu suchen. Ich glaubte dies um so mehr festhalten zu dürfen, wenn es sich um Begriffe handelte, die anerkanntermaßen kurz vor der Zeit, um die es sich im gegebenen Falle handelt, und kurz nach derselben eine ganz bestimmte, fixe, dem Menschen ‚unausrottbar eingewurzelte' Bedeutung hatten. So dachte ich mir, daß ich den Ausdrücken ‚Altar' und ‚Opfer' ihren natürlichen und gewohnten Wert lassen müsse, wo dieselben in den Unterweisungen unserer Väter vor Christen aus Juden und Heiden ohne weitere Zusätze und Erläuterungen verwendet wurden; wo noch dazu

---

[1]) Ich lege Gewicht darauf, daß man dieses negative Element an der Opfertheorie meines Gegners stets im Auge behalte, durch welches der Oblationscharakter der Eucharistie geleugnet und der ursprünglich christliche Opferbegriff in direkten kontradiktorischen Widerspruch mit dem nachirenäischen gebracht wird. Hätte Wieland dies nicht so prononciert hervorgekehrt, ich gestehe es, ich hätte kaum Veranlassung genommen, auf seine Aufstellungen zu reagieren; damit will ich jedoch nicht sagen, daß sie selbst dann korrekt genannt werden dürften.

von äußeren Kulthandlungen an konkret vorliegenden Gegenständen die Rede war, die bisher als Opfergegenstände in Gebrauch gewesen; wo aus dem nächsten Zusammenhange nichts uns zwingt, die Ausdrücke in eine übertragene Verwendung hinüberzuspielen, im Gegenteil alles eher für das Herkommen spricht.

3. Finden sich dann neben solchen Ausdrücken auch andere, die vielleicht wirklich einige Schwierigkeiten verursachen, die den Begriff zu verrücken scheinen: so werde ich nicht leichter Hand kontradiktorische Widersprüche bei einem und demselben Autor annehmen. Ich werde aber auch nicht gleich (wie W. S. 80) einen der Ausdrücke um eines anderen willen preisgeben; ich werde zB. nicht sagen: Die Alten wiesen Opfer im Sinne der Heiden zurück und kannten (nur) Gebete und Danksagungen als Opfer der Christen; also bedeutet προςφορά, θυσία, θυσιαστήριον, wo es in ihren Schriften für den christlichen Kult vorkommt, weder Opfer noch Altar im bisher gebräuchlichen, eigentlichen Sinne. Nicht so werde ich vorgehen; sondern zunächst beiden Ausdrücken ihre Bedeutung lassen und vorerst zusehen, ob sie sich nicht etwa auch so noch harmonisch vereinigen ließen. Im soeben berührten Falle würde ich untersuchen, ob jene Zeugen aus alter Zeit ihre Gebete und Danksagungen nicht vielleicht gerade in der θυσία, im landläufigen Sinne als Oblation gefaßt, fanden oder ihre θυσία (= Gabenopfer) nicht auch als Danksagung und reales Gebet aufgefaßt haben konnten.

Komme ich bei diesem Verfahren dazu, daß die Menschen eines verhältnismäßig sehr kurzen Zeitraumes in Begriffen, die — man bedenke dies wohl! — der menschlichen Natur gleichsam angeboren und unausrottbar eingepflanzt sind, ebenso wie in ihren Anschauungen mit der Zeit wenig vorher und nachher übereinstimmen: so werde ich mich freuen, einen Abgrund überbrückt und ein historisches Rätsel gelöst oder vielmehr überhaupt vermieden zu sehen. — Doch jetzt seien diese Prinzipien ‚der Beurteilung der Historiker von Fach' überwiesen! Bisher meinte ich freilich, daß zur richtigen Einschätzung derselben der gesunde Hausverstand auch ohne fachmännische Sanktion genüge!

4. Wie verhält sich nun mein Gegner!

Auf S. XI am Schlusse des Vorwortes findet sich in seiner Schrift folgende Erklärung: ‚Bevor wir in die Untersuchung selbst eintreten, will ich meine Thesen kurz formulieren: 1. Die Eucharistiefeier der Urkirche bestand darin, daß man über Brot und Wein Gott

danksagte durch ein Gebet, welches Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi verwandelte zum Zweck des Genusses. Das Ganze hatte den Charakter eines gemeinsamen Mahles, galt aber als das Opfer des neuen Bundes, welches dadurch ein Opfer war, daß durch das Danksagungsgebet Jesus Christus im Hinblick auf sein Kreuzopfer vergegenwärtigt wurde. Das Opfer ward also liturgisch als ein Gebet aufgefaßt[1]). — 2. Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts

[1]) Von der wichtigen Unterscheidung der Eucharistie als Sakrament (Mahl) und Opfer, vom Opfer in seinem formalen Bestand und Herstellung desselben durch eine Instrumentalursache, findet sich bei unserem Autor wohl manchmal eine Andeutung; in seinen Opferdeduktionen aber wird sie vollständig außer acht gelassen. Was er immer in den Quellen liest, bezieht er ohne weiteres auf die Eucharistie als Opfer, und was noch schlimmer ist, es wird von ihm, wo es ihm gefällt, auch gleich als das Formale desselben genommen. Wirkursache, Zweckbestimmung, Begleiterscheinungen, alles gehört nach ihm unterschiedslos zum Wesen, aus allem wird zur Wesensbestimmung des Opfers unmittelbar Kapital geschlagen.

Zur Illustration nur folgendes Beispiel auf S. 126: ‚Dial. c. 70 [es ist von Justin die Rede] spricht vom Fleisch und Blut Christi, welches Christus uns „danksagend bereiten" hieß (εὐχαριστοῦντας ποιεῖν). Bloß mechanisches Herstellen von Leib und Blut Christi wäre als ein menschlicher [!] Akt indifferent. Die Absicht und Meinung erst gibt ihm den religiösliturgischen Charakter, und dieser liegt im εὐχαριστεῖν. Also [!] ist das Bereiten von Leib und Blut Christi wesentlich ein Danksagungsakt. Endlich erklärt Dial. c. 117, daß in der Eucharistiefeier, welche an die Stelle der materiellen Opfer des alten Kultus getreten sei, Gebete und Danksagungen allein nach Christi Auftrag das [?] Opfer seien [der Text muß natürlich auch ein wenig angepaßt werden; eigentlich steht an der Stelle: Gebete und Danksagungen sind (die) allein vollkommene(n) und Gott wohlgefällige(n) Opfer (τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι θυσίαι), wozu man vgl. „Opfercharakter" S. 272 f. — Unser Autor macht daraus das Opfer!]. Somit steht fest [?], daß die „Danksagung" das wesentliche am eucharistischen Opfer ausmacht'.

Ein anderes Beispiel einer derartigen Konfusion aller Begriffe und Elemente der Eucharistie bietet auch die im Texte eben berührte Stelle: ‚Die Eucharistiefeier hatte den Charakter eines Mahles. Galt aber als Opfer, weil durch das Danksagungsgebet Christus gegenwärtig wurde; das Opfer war also liturgisch als ein Gebet aufgefaßt'.

Denselben Punkt erläutert W. S. 125 mit den folgenden Worten: ‚Bis jetzt steht einmal so viel fest: das eucharistische Opfer ist ein Dank-

begann man allmählich, die danksagende Vergegenwärtigung Christi [bisher hörten wir, daß ‚das Opfer als ein Gebet aufgefaßt wurde; auf einmal erscheint ‚die danksagende Vergegenwärtigung Christi' als Opferauffassung!] symbolisch als eine Darbringung dieses Christus als Gabe an Gott anzusehen. Aus dem Danksagungsopfer wurde ein Darbringungsopfer . . .'

Gewiß, diese Darstellung bietet in sich des seltsamen genug. Doch ist's nicht dies, was uns jetzt interessiert; was unser Interesse zunächst in Anspruch nimmt: der Verfasser hat, ‚bevor er in die Untersuchung selbst eintritt', bereits ‚formulierte Thesen'.

Dem entspricht denn auch sein Verfahren in der Untersuchung selber. Auch er findet in der Opfer-Terminologie in den Wendungen und Ausführungen über dasselbe, in seinen Quellenschriften keine Einheitlichkeit. Auch er weiß gut genug, daß der Apostel Paulus noch vom Kreuzopfer als einer Oblation redet und dies in einer sehr weiten, gleichsam ‚programmatischen' Ausführung über dasselbe; er ist sich bewußt, daß der Märtyrer Ignatius schon vom ‚Altar' redet mit direktem Bezug auf die Eucharistie; er weiß ganz gut, daß sich auch bei seinen vermeintlichen Hauptzeugen, Justin und dem Alexandriner Klemens, Ausdrücke für das hl. Opfer finden, die es als Gabenoblation erscheinen lassen; klarer als dies bei Justin in seinem Dialog mit Tryphon geschieht, kann es überhaupt nicht mehr geschehen. Wie geht der Verfasser von MC nun mit derartigen Ausdrücken um? — Sie werden kurzer Hand aus dem Wege geräumt.

W. hat dafür eine sehr einfache Weise. Was nicht paßt, wird umgedeutet; es ist dort nicht von ‚Altar', von ‚Oblation' im eigentlichen Sinn die Rede; es sind Bilder und Symbole aus dem

---

sagungs- und Verherrlichungsgebet, welches durch den gekreuzigten Christus Gott dargebracht wird. Dieses unser Darbringen durch den gekreuzigten Christus vollzieht sich darin, daß dieses Gebet eben diesen Christus konkret gegenwärtig macht, durch welchen Gott die Schöpfung vollbracht, und der durch sein Sterben und Auferstehen die gefallene Schöpfung erlöst und Gott vollkommen und auf ewig verherrlicht hat. — Zuerst heißt es: das Opfer ist ‚Danksagungsgebet, welches durch den gekreuzigten Christus Gott dargebracht wird'; dieses setzt doch wohl voraus, daß Christus bereits opfermäßig gegenwärtig ist. Und doch ‚vollzieht sich dieses unser Darbringen darin, daß dieses Gebet eben diesen Christus gegenwärtig macht'. Wer kann dies verstehen?

Alten Testamente: Bilder beim Apostel, Bilder in der Didache, Bilder bei Ignatius, bei Justin und Klemens. Überall Bilder; und seltsam genug! keiner von allen diesen Texteszeugen verfällt auf die Idee, seinen Lesern, die doch zum größten Teile Kinder eines Volkes waren, das jene Ausdrücke gewohnt war und mit denselben eine feststehende Bedeutung verknüpfte, seine Bilder zu erläutern, so daß selbst unser Autor in den allermeisten Fällen mit der Deutung derselben in 'sichtlicher Verlegenheit bleibt[1]). — Oder wenn kein Bild vorliegt, hat man an ‚rhetorische' Rücksichten zu denken, die eine unserem Autor widerwärtige Redeweise beeinflußen, oder es sind ‚polemische Übertreibungen'[2]).

Auf diese Art hat der Verf. nun die nötige Bewegungsfreiheit gewonnen; er hat das Bild erdacht; er hat selbstverständlich auch das Recht, das Bild zu interpretieren. Und was findet er nun nicht alles in seinen Bildern ausgedrückt? Man vergleiche nur die Deutung des Wortes θυσιαστήριον bei Ignatius (S. 53 ff), oder des Begriffs oblatio bei Paulus (S. 24 ff). Unter diesen Bildern findet er auch seine ganze Opfertheorie, so kompliziert und befremdlich dieselbe sein mag, gewiß nicht ‚explicite', aber in Bildersprache bei den ältesten Vätern der Kirche wieder (S. 213), jenen Vätern, die doch nach seinem eigenen Geständnis nicht viel über das eucharistische Opfer spekuliert hätten (Antw. S. 54).

Gewiß! unser Autor bemüht sich Stelle für Stelle darzutun, daß er stets mit Recht Bilder dort suche; aber wenn ewig und immer wieder dieselbe Bildersucht zutage tritt, so wird das Verfahren im vorhinein verdächtig. Doch was sind das manchmal für Beweise! Ist das, was im betreffenden Text wirklich gesagt wird, nicht mehr zu-

---

[1]) Man soll mich indessen nicht mißverstehen, als ob ich nun behaupten wollte, daß der Ausdruck ‚Altar' und ‚Oblation' n i e im bildlichen Sinn vorkomme; wo dies aber wie zB. Ignatius Röm 2,2 der Fall ist, liegt die Sache auf der Hand. Zugleich wird dann auch das natürliche Verständnis der Worte als bekannt und üblich vorausgesetzt; dazu vgl. ‚Opfercharakter' S. 34.

[2]) Belege hiefür finden sich fast allenthalben in den hieher gehörigen Arbeiten unseres Autors; aus der vorliegenden sei verwiesen auf S. 15: ‚Es ist also ein heidnischer Altar von Paulus auch indirekt nicht erwähnt, weil Paulus auch den jüdischen „Altar" m e t o n y m i s c h für Gott selbst setzt'; so S. 17; 24 f; 32 f; 35; 36; 84; 100; 109; 134 f; 141 usw. — S. 68. — S. 62. Einige ausführliche Beispiele werden wir gleich hören.

länglich, so muß das herhalten, was nicht gesagt ist, und was nach dem Verfasser von MC hätte gesagt werden sollen. Ignatius erwähnt zB. Philad. in direktem Bezug zur Eucharistie einen ‚Altar'; alles ist dafür, daß dort ein realer Altar gemeint ist. ‚Aber es ist dort nichts gesagt von einem „darbringen" und das läge doch angesichts des „Altars" sehr nahe'. Die Wahrnehmung ist ihm Grund genug, mit Berufung auf Trall. ‚Altar und Hierarchie als Vergleichungsglieder anzusehen, deren ersteres irreal ist' (S. 57). Es gibt wenige Dinge, die man bei einem derartigen Verfahren nicht aus einem Autor herauslesen könnte.

5. Doch hören wir gleich einige umfangreichere Aphorismen aus der Schrift Wielands; wir werden daraus ersehen, wie die Bildersprache meines Gegners bereits bei den Aposteln anhebt und selbst das Konzil von Trient noch beherrscht.

1) ‚Angesichts der Tatsache, daß der Hebräerbrief fort und fort an der Hand der Vorbilder des alten Bundes die Erlösungswahrheiten des neuen illustriert, habe ich in MC S. 25 u. 39, und in Antw. S. 37 ff auch das θυσιαστήριον in Hebr 13,10 bildlich aufgefaßt'[1]). So S. 16; und S. 26: ‚Daß der Begriff „Darbringen „den Aposteln überhaupt lediglich als Bild diente, geht endlich daraus hervor, daß sie dieses „Darbringen" nicht einmal im einheitlichen Sinne nehmen. Während zB. Paulus im obenerwähnten Kapitel des Epheserbriefes sagte, Christus habe sich selbst dargebracht, lesen wir im ersten Petrusbrief 3,18, Christus sei für uns gestorben, „um uns Gott darzubringen"'. Daß dieses Argument es rechtfertige, nun auch gleich anzunehmen, die Apostel hätten, wo sie vom Darbringen reden, lediglich an ein metaphorisches Darbringen gedacht, der Meinung bin ich nicht; ich will es aber der fachmännischen Beurteilung anheimgeben.

2) S. 36: ‚Zum erstenmal bezeichnet die Didache die christliche Abendmahlsfeier ganz unverhüllt als θυσία (c. 14). Sie sagt aber auch, was in ihren Augen diese θυσία zur θυσία macht: εὐχαριστία (c. 9,5); denn so wird der sakramentale Christus metonymisch genannt [wo?]; metonymisch, denn nicht etwa ein Darbringen Christi als Gabe an Gott ist das Wesen der christlichen θυσία, sondern die ‚Danksagung' durch Christus. Es ist nämlich nicht leicht anzunehmen, daß die Christen des ersten Jahrhunderts den sakramentalen Leib des Herrn nach einem unwesentlichen Vorgang in der Liturgie, einer Danksagung, benannt hätten, wenn der

[1]) Was ist das übrigens für ein Schluß: es werden Dinge des N. T. mit den entsprechenden des A. B. verglichen, an ihnen ‚illustriert'; sie sind also bildlich aufzufassen?

wesentliche Akt in einer materiellen προσφορά bestanden hätte[1]). Ein solches Abweichen von einem bisher allgemeinen und populären Sprachgebrauch wäre absolut unerklärlich. — Der Fortschritt also, welchen die christliche Eucharistie seit dem Abendmahl gemacht, bestand darin, daß dieselbe den Namen θυσία empfing und zwar in einer ganz neuen, bis dahin unbekannten Bedeutung'.

Mit dieser Stelle halte man dann zusammen, was der Autor eben noch auf der unmittelbar vorhergehenden Seite 35 gesagt hatte: ‚Ein einzigesmal, Hebr 13, 15 wird im Gegensatz und an Stelle der liturgischen Kultakte der Juden gesagt, daß wir „durch Christus", den Gekreuzigten, „die θυσία αἰνέσεως, d. i. die Frucht der Lippen", darbringen. Da der höchste christliche Kultakt aber in der Abendmahlsfeier war, so dürfen wir in θυσία αἰνέσεως diese vermuten. Der Name θυσία ist hier vom Hebräerbrief aus den alttestamentlichen Opferanschauungen genommen, speziell den Erstlingsoblationen, weil das Objekt dieser θυσία als „Frucht", καρπός, bezeichnet wird [!]. Trotzdem aber bedeutet der Name ein immaterielles Opfer, nämlich: „Lob des göttlichen Namens" . . . Angenommen also, daß in Hebr 13,15 wirklich die Eucharistiefeier erblickt werden darf, so wurde zur Zeit der Abfassung des Hebräerbriefs die Eucharistiefeier eine θυσία genannt, welche als mündliches Lobgebet „durch Christus" Gott dargebracht wurde'. — Angenommen also, daß der Hebräerbrief vor der Didache entstand, so bezeichnet diese eben nicht zum erstenmal die christliche Abendmahlsfeier ganz unverhüllt als θυσία.

3) Auf S. 100 bezieht sich W. auf die beiden, bezw. drei Stellen, an denen Justin direkt von einem Opfern des konkreten Leibes und Blutes Christi spricht; davon sagt er: ‚Beide, bezw. alle drei Stellen führen das eucharistische Opfer an in Parallele zu einem typischen Opfer des ‚alten Bundes, bezw. zu einer Weissagung. Deshalb ist bezüglich der Interpretation der termini Vorsicht geboten, weil eben diese termini zunächst dem alten Ideenkreis entnommen sind. Daraus aber folgt noch nicht, daß sie denselben Sinn buchstäblich bis ins einzelne auch im neuen Bunde beibehalten (vgl. zB. im Hebräerbrief das Eingehen Jesu Christi mit seinem Blut in das Allerheiligste . .)'.

Aber ist etwa Jesus Christus nicht auch buchstäblich in das Allerheiligste eingegangen? und gibt uns Justin nicht gleich volle Klarheit, wie er den Typus verstanden haben wollte, wenn er hinzufügt: ‚Von den von uns den Heidenvölkern Gott an allen Orten dargebrachten Opfern d. i. dem Brote der Eucharistie und dem Kelch der Eucharistie, hat er damals vorausgesagt, als er sagte, wir würden seinen Namen

[1]) Vgl. aber dazu, was der Autor S. 139 von der Übertragung des Namens προσφορά auf unser eucharistisches Opfer meint, und in Betreff des Wortes εὐχαριστία S. 98, 1. u. 2. Absatz.



verherrlichen'? Ich glaube, größere Klarheit kann man gar nicht wünschen. Jedoch ‚Kap. 41 [wo diese Stelle vorkommt — so meint unser Autor — kann sachlich umgedeutet werden, nämlich bildlich, weil es Brot und Becher der Eucharistie unter Bezugnahme auf die bei Malachias geweissagten Rauch- und Speiseopfer als eben diese Opfer erklärt, was nur im Bilde eine Berechtigung hat' (S. 95). — Und was würden dann Brot und Kelch im Bilde bedeuten? ‚Danksagung'! (S. 86).

4) Ein Beispiel, das zwar nicht von Bildern redet, aber die gegnerische Methode von einer anderen Seite beleuchtet. Der Verfasser von MC hatte in seiner Antwort S. 65 erklärt: ‚Justin spricht also wortwörtlich das aus, was ich oben und in MC konstatiert: Das Opfer der vorirenäischen Christenheit besteht darin, daß wir Leib und Blut Christi gegenwärtig setzen und dadurch Gott verherrlichen!' Ein jeder denkt hier doch notwendig daran, daß der Satz, wie er lautet, nun in den Schriften des Heiligen zu finden sei; denn daß ein Wort aus dem Satze Wielands hier, ein anderes an einer anderen Stelle zerstreut in den Schriften des Märtyrers sich findet, das kann doch keine Berechtigung geben, nun zu erklären, daß der ganze Satz ‚wortwörtlich' bei unserem Apologeten zu lesen sei. Ich sprach deshalb meine Verwunderung über Wielands Erklärung aus.

Hören wir nun, wie er sein ‚Wortwörtlich' versteht; er belehrt uns hierüber S. 128 f: ‚Ich habe nicht gesagt, daß Justinus an „dieser Stelle" (Dial c. 41) jenen Ausspruch tue. Sondern ich sagte mit meinem ‚also', daß diese Stelle im Zusammenhalt mit den übrigen Äußerungen Justins wortwörtlich das ergibt, was ich behauptet habe [man beachte, daß W. gesagt hatte: Justin spricht also wortwörtlich das aus!]. „Leib und Blut Christi" steht in Dial. c. 70. „Gegenwärtigsetzen" steht in dem ποιεῖν c. 41 u. c. 70! [wortwörtlich!] Und daß ἅμα hier den Sinn von „dadurch" hat, ergibt sich, wie oben erwiesen, daraus, daß das Gegenwärtigsetzen, das Leidensgedächtnis-halten und das Danksagen ein und derselbe Akt sind'. Also alles ‚wortwörtlich'!

5) S. 141 muß auch Tertullian sich diese symbolische Umdeutung gefallen lassen: ‚Es kann Tertullian nicht nachgesagt werden, daß er auf der einen Seite (De Or. c. 19) den eucharistischen Leib des Herrn, auf der anderen aber das eucharistische Gebet als unser Opfer erklärt habe, somit sich in einer und derselben Schrift eklatant widerspreche. Denn die Schwierigkeit hebt sich, wenn wir uns erinnern, daß die erstere Bezeichnung nur eine, vom Oblationsritus hergenommene, jetzt populär gewordene Symbolik bedeutet. Das Gleiche gilt, wo immer Tertullian von offerre, oblatio mit Bezug auf die konkrete Eucharistie spricht, zB. De Praescr. 40: „Mithras feiert — wie wir — auch die Oblation des Brotes".'

6) Derselben Behandlung muß sich denn schließlich auch das Tridentinum unterziehen; davon spricht W. S. 177 f: ‚Auch die capitula

(des Tridentinums) können und wollen wohl einen äußeren und objektiven Sakrifikalakt statuieren, nicht aber den Opferbegriff überhaupt als „Gabendarbringung" fixieren. Dies geht daraus hervor, daß die Kapitel 1 u. 2 der 22. Sitzung vom Kreuzopfer, das sie in Parallele zum Meßopfer setzen, bildlich reden, sowie daraus, daß die Redewendungen, mit welchen sie das „offerre" zum Ausdruck bringen, nicht übereinstimmen, sondern sich geradezu widersprechen [!]'.

‚Ganz abgesehen davon, daß das Kreuzopfer nicht in einer wirklichen Gabe, einem konkreten Geschenk an Gott bestehen konnte, somit nur im bildlichen Sinn eine „Darbringung" genannt werden kann, redet der Text des cap. 1 u. 2 selbst ausdrücklich von einem „Altar des Kreuzes" ... Nun war das Kreuz einmal ganz sicher kein Altar, sondern ein Marterholz. Wenn also das Kreuz von den Konzilsvätern metaphorisch eine ara genannt wird, bezw. wenn der Ausdruck ara hier metaphorisch verstanden werden muß, so kann auch für „in ara crucis *offerre*" die Berechtigung einer wörtlichen Auffassung nicht erwiesen werden. Wenn aber das nicht möglich ist, so ist eine solche auch nicht „definiert". Und wenn das „in ara crucis offerre" nicht im Sinne einer „Gabendarbringung" als definiert betrachtet werden kann, dann ebensowenig das ihm parallel gesetzte offerre in der Eucharistie. Beides ist definiert als ein objektiver Opferakt, aber nicht speziell als eine Gabendarbringung'.

7) Ganz allgemein erklärt der Verfasser von MC seine bildliche Umdeutung des Oblationsbegriffs als allein berechtigt, und die entgegenstehende als dogmenwidrig S. 219: ‚Die seit Irenäus aufgetretene und allmählich herrschend gewordene Auffassung aber, als ob wir es seien, die Gott Leib und Blut Christi als Gabe darbringen, muß symbolisch, bildlich verstanden werden. Wird sie das nicht, so widerspricht sie direkt dem Dogma. Das Dogma lehrt: Christus ist in der Eucharistie der Opfernde. Irenäus und die Folgezeit erklärt: Wir müssen Gott Leib und Blut Christi als Gaben opfern. Das Dogma lehrt: Christus ist in Kreuzopfer und Meßopfer Ein offerens und Eine hostia, Irenäus sah vom Kreuzopfer ab und bezeichnete Leib und Blut Christi als „Erstlingsgaben", die wir Gott darbringen müssen, damit wir nicht undankbar und unfruchtbar wären, — also ein ganz anderes und anders geartetes Opfer, als der Wortlaut der Kirchenlehre definiert'.

Daß wir es nicht seien, die das Meßopfer so eigentlich darbringen, das mag Wieland selbst im Auge behalten, zB. für S. 125 f bes. aber für S. 208 ff seiner neuesten Schrift; im übrigen können wir die Worte des Tridentinums ohne Gefahr für unsere Rechtgläubigkeit nehmen, wie sie lauten: ‚S. Q. D. illis verbis: Hoc facite in meam commemorationem, Christum . . . non ordinasse, ut apostoli aliique sacerdotes *offerrent corpus et sanguinem suum* A. S.'

6. Mit Recht spricht der Verfechter des ‚Vorirenäischen Opferbegriffs‘ S. VIII von ‚seiner‘ Logik; sie hat in der Tat etwas apartes. Daß die Prinzipien, die er vertritt, nicht die rechten sind, muß ich leider an mir selbst, an der Auffassung und Ausdeutung meiner eigenen Ausführungen, sozusagen am eigenen Leibe, erfahren.

Dafür nur ein Beispiel aus vielen. ‚Auf Seite 326 seiner „Kritischen Bemerkungen“ — so zu lesen S. IX der vorliegenden Schrift — hatte ich Dorsch eine direkte Fälschung nachgewiesen, indem er einen häretischen Satz, den er mir gern nachweisen möchte, unter Anführungszeichen als in meinem Buch stehend darstellte, obwohl bei mir dieser Satz weder direkt noch indirekt zu finden ist. Diesen Vorwurf muß nun Dorsch ausdrücklich zugeben, glaubt aber seine Fälschung damit beschönigen zu können, daß er mir (S. 95) seinerseits vorwirft, ich hätte denselben Verstoß begangen und gleichfalls ein Wort von ihm gefälscht‘.

In dieser Ausführung Wielands finden sich fast ebensoviele Unwahrheiten als Sätze. Einmal habe ich den Vorwurf der Fälschung auch nicht mit einer Silbe zugestanden. Was ich zugegeben habe, ist lediglich das, daß ich besser (also nicht notwendigerweise!) die Anführungszeichen an der betreffenden Stelle weggelassen hätte; daß ihre Verwendung in keiner Weise irreführend gewesen, habe ich aus der Art und Weise der beigegebenen Zitate ganz klar erwiesen. — Zweitens habe ich bis zur Evidenz nachgewiesen, daß der Satz in dem Sinne, in welchem ich ihn ausgesprochen habe, mit denselben Worten bei dem Verfasser von MC zu lesen sei (vgl. Opfercharakter S. 97 f; 98). Ich habe deshalb auch keine Fälschung zu beschönigen gebraucht, aus dem einfachen Grunde, weil keine vorlag. — Endlich habe ich in der Tat nachgewiesen, daß mein Gegner sich des mir zu Unrecht gemachten Vorwurfes selbst schuldig gemacht; man vergleiche hiezu ‚Opfercharakter‘ S. 95 ff.

Doch gehen wir nun zu einer kurzen Überprüfung der patristischen Behandlungsweise unserer Frage, der Frage vom altchristlichen Opferbegriff, über.

II. Die patristische Behandlung der Frage

7. Statt mich hier in Detaildisputationen mit dem Gegner zu verlieren, die ja doch aussichtslos sind — er hat seine eigene Logik, seine eigene Methode, seine eigene Terminologie —: seien lediglich die Haupt- und Kernpunkte berührt, auch einige neue Momente berücksichtigt, die der Verfechter eines vorirenäischen Opferbegriffes nun geltend gemacht hat.

‚Durch den neuen Bund — so W. S. 32 — ist ein völlig neuer Opferbegriff an die Stelle der alten Gabenoblation bezw. Maktation getreten, und zwar wie für das Kreuzopfer, so auch für das eucharistische. — In den Augen der Apostel konnte es überhaupt keinen generischen Opferbegriff mehr geben, unter welchen das christliche Opfer als species hätte eingereiht werden können. Das Opfer des neuen Bundes war vielmehr ein einziges und einzigartiges. Alle bisherigen Opfer sind in den Augen zB. des Hebräerbriefes keine wahren Opfer [?], sondern „Schatten und Vorbilder“ (8,5) des Einzigen. Dieses einzige Opfer aber hat nach den Apostelschriften [welchen?] nicht in einer wirklichen Darbringung einer konkreten „Gabe“ bestanden [?], deckt sich also [?] nicht mit dem Opferbegriff, wie er außerhalb des Christentums (irrtümlicherweise!) verstanden wurde und wie er noch heute von der Schule aufgestellt wird [1]). Nur die Terminologie, welche von altersher mit dem Opferkult verbunden war, haben auch die Apostel, wo sie von der Kreuzestat Christi reden, beibehalten; aber deren Sinn ist nicht buchstäblich, sondern symbolisch, bildlich zu verstehen‘. Also wieder Bilder und Symbole!

Wieland spricht sehr zuversichtlich; stichhaltige Beweise suchen wir jedoch vergebens bei ihm. Daß die Opfer des alten Bundes keine wahren Opfer seien, bloß deshalb, weil sie dem ‚Nachbild und Schatten dienten‘ — denn so heißt die Stelle Hebr 8,5, nicht wie W. sie gibt —: es ist nicht bewiesen. Daß der oder gar die Apostel nur die leere Terminologie des alten Testamentes auf das Kreuzopfer angewendet hätten: es bleibt ohne gültigen Beweis. Daß das einzige Opfer, welches Wieland anerkennt, nach den Apostelschriften nicht in einer wirklichen Darbringung einer konkreten ‚Gabe‘ bestanden, und ‚sich deshalb nicht decke mit dem Opferbegriffe, wie er außerhalb des Christentums verstanden wurde und wie er noch heute von der Schule aufgestellt wird‘: das klingt wie ein Hohn auf die Ausführungen des Apostels im Briefe an die Hebräer.

8. Der Verfasser beruft sich zwar für seine Meinung auf dieses Schreiben, aber mit welchem Rechte? — Hören wir! ‚Den Opferversuchen [W. meint damit die Opfer des alten Bundes] gegenüber

[1]) Nur ‚von der Schule‘? — Es ist der Opferbegriff des gesamten christlichen Volkes



wird als das einzige wahre, weil innerlich wirksame, Opfer[1]) der Kreuzestod Christi gegenübergestellt, aber nicht als eine Gabe. Dem „aus den Menschen erwählten Priester", [so beruft er sich auf Hebr 5,1 ff] der „Gaben und Geschenke erst für sich und dann für das Volk darzubringen hat", wird Christus gegenübergestellt, der „in den Tagen seines fleischlichen Lebens Gebete und Flehen" geopfert hat, und Erhörung findend durch sein Leiden die Ursache des ewigen Heiles geworden ist für alle, die ihm gehorchen und darum [?] heißt er der Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek· (S. 23 f).

Hören wir nun die Stelle vom Apostel, wie sie lautet: ‚Ein jeglicher Hohepriester wird aus der Mitte von Menschen genommen und für Menschen bestellt in ihren Beziehungen zu Gott, damit er Gaben und Opfer für Sünden darbringe (πᾶς ἀρχιερεὺς . . . ἵνα προςφέρῃ δῶρα καὶ θυσίας ὑπὲρ ἁμαρτιῶν), als einer der mitzufühlen vermag mit den Unwissenden und Irrenden, da er auch selbst mit Schwachheit umgeben ist; und deshalb muß er, wie für das Volk, so auch für sich selber darbringen für Sünden. Und niemand nimmt sich die Ehre, sondern wer berufen wird von Gott, so wie Aaron. So hat auch Christus nicht sich selbst verherrlicht, um Hohepriester zu werden, sondern der, welcher zu ihm gesprochen hat: . . „Du bist Priester in Ewigkeit nach der Ordnung des Melchisedek". Er, der da in den Tagen seines Fleisches Gebete und Flehen zu dem, der ihn vom Tode erretten konnte, emporsandte (προςενέγκας) und erhört wurde seiner Ehrfurcht gemäß; und obgleich Sohn (Gottes), hat er aus dem, was er gelitten hat, den Gehorsam gelernt und (in ihm) vollendet ist er allen, die ihm folgen, Urheber des ewigen Heiles geworden, angeredet von Gott als Hohepriester nach der Ordnung des Melchisedek'. Soweit die Stelle!

Wenn hier etwas sicher feststeht, ist es dies, daß Christus als Hohepriester eingereiht wird in die Reihe, unter den generischen Begriff der Priester (πᾶς ἀρχιερεύς . . . οὕτως καὶ ὁ Χριστός). Es liegt der Schluß nahe, daß auch die Gaben und Sündopfer, die er darbringen wird, gleichfalls im generischen Begriff mit denen eines jeden Priesters übereinkommen sollen. Daß diese Opfer auf Grund der vorliegenden Stelle im Gebet und Flehen gefunden werden

[1]) Man beachte hier wieder, wie W. Wesen und Wirkung einer Sache konfundiert.



müßten, ist mehr als fraglich. Es soll ja nicht bloß Opfer mit Opfer verglichen werden, es treten der Reihe nach einander gegenüber Berufung, Schwachheit und Sünde wie im Priester so im Volke, und deren Lösung durch den Priester im Opfer bezw. im Gehorsam. Das Gebet und das Flehen Christi tritt so vielmehr als Beleuchtung dafür heraus, wie auch Christus von Schwachheit in seinem menschlichen Leben umgeben war; als Gegenstück zum Opfer aber, wodurch Christus sich und die Menschheit befreit, muß eher der Gehorsam gelten, in dem Christus (am Kreuze) ‚vollendet allen, die ihm anhängen, die Ursache des Heiles geworden ist'.

9. Wie dieser Todesgehorsam aufzufassen sei, darüber spricht sich der Apostel hier nicht näher aus; da er aber als Gegenstück zu den Gaben und Opfern des alten Bundes dargestellt wird, haben wir auch hier bereits eine dunkle Andeutung. Genaueres hierüber hören wir erst später in dem tiefsinnigen ‚programmatischen' Diskurs über das Hohepriestertum Christi des Herrn, den der Apostel hier unter V. 11 ankündigt, mit dem er nach einer kurzen Digression mit Kapitel 7 beginnt; hören wir also gleich jene Erläuterungen!

Und in Kapitel 7 wird zunächst nur unser Hohepriester Christus mit Melchisedek verglichen, lediglich um seine unvergleichlich hohe, die des alttestamentlichen Priestertums weit überstrahlende Würde hervorzukehren und um zu zeigen, daß in der Zeit der Erfüllung ein anderer, vom levitischen Priestertum verschiedener mit einem eigenen und unterschiedenen Opfer erstehen müsse, der nun ‚in Ewigkeit bleibe und unvergängliches Priestertum habe'; von ihm heißt es zum Schlusse des Kapitels unter V. 26: ‚Einen solchen Hohepriester sollten wir haben, der da ist heilig, unschuldig, unbefleckt, abgesondert von den Sündern und über die Himmel erhaben, der nicht nötig hat, tagtäglich wie die (jüdischen) Priester zuvor für die eigenen Sünden und dann für die des Volkes Opfer darzubringen; denn dies (θυσίας ἀναφέρειν) hat er ein für allemal getan, da er sich selbst darbrachte (ἑαυτὸν προς-[ἀν-]ενέγκας)'.

‚Was die Hauptsache ist — so fährt dann das 8. Kapitel fort —: wir haben einen Hohepriester, der sich zur Rechten des Thrones der Herrlichkeit im Himmel gesetzt hat, ein Diener des Heiligtums und des wahren Gezeltes, das der Herr und nicht ein Mensch errichtet hat; denn — und nun greift er auf den 5,1 ausgesprochenen Satz zurück — ein jeder Priester wird bestellt, Gaben und Opfer darzubringen; so mußte auch dieser haben,

was er darbringe'. — Diese Opfer, für die Christus bestellt ist, können nun eben so wenig wie das Zelt, in dem er diente, dem irdischen Bereiche angehören; hiefür waren ja schon Priester aufgestellt nach dem Gesetze, die dort ‚nicht ohne Blut, das sie für ihre und des Volkes Unwissenheit darbringen', im Heiligtum erschienen und den Opferdienst versahen (9,6 ff). Was das Opfer Christi war, das er darbringen sollte, und welches das Gezelt, in das er nach vollbrachtem Opfer eintrat, die Versöhnung zu wirken, davon spricht der Apostel klar und deutlich 9,11 ff: ‚Christus, erschienen als Hohepriester der Verheißung, ist durch das größere und vollkommenere Gezelt, nicht mittels Blut von Böcken und Kälbern, sondern durch sein eigenes Blut ein für allemal in das Allerheiligste eingegangen, nachdem er ewige Erlösung gefunden; denn wenn das Blut von Böcken und Stieren und Asche einer Kuh die Verunreinigten heiligte zur Reinheit des Fleisches: um wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch den hl. Geist sich selbst makellos Gott dargebracht hat, unser Gewissen reinigen von den Werken des Todes, zu dienen dem lebendigen Gott'.

Es ist das Blut der Böcke und der übrigen Opfertiere des alten Bundes, mit dem das Blut Christi in Parallele gebracht wird; und wie durch die Vergießung des Blutes jene Opfertiere in wahrem Opfer dargebracht wurden, ganz so heißt es auch von Jesus, daß er durch Vergießen seines Blutes sich selbst als makelloses Opfer Gott darbrachte. Und wie im alten Bunde alles im Opferblute gereinigt wurde, so daß dort ohne Blutvergießen kein Nachlaß statt hatte (18—20): so mußte auch das Himmlische auf solche opfermäßige Weise gereinigt werden, ἀνάγκη οὖν . . . αὐτὰ δὲ τὰ ἐπουράνια κρείττοσι θυσίαις παρὰ ταύτας (καθαρίζεσθαι). Und wenn es auch hier heißt, daß das Opfer Jesu ‚ein besseres als die früheren' sein müsse, so ist doch mit keiner Silbe angedeutet, daß es nun auch im Opfercharakter und im Opferbegriff selbst nicht mehr mit jenen übereinkommen dürfe; hier gilt im Gegenteil das Wort, das unser Verfasser (S. 147) aus Irenäus (IV 18,2) zitiert: ‚Oblationen dort, Oblationen auch hier; Opfer beim Judenvolk, Opfer in der Kirche: nicht die Gattung ist verworfen; sondern die Art ist verschieden'. — Die vielfältigen Opferausdrücke, die hier auf Jesu Kreuzestat angewandt werden, namentlich der Ausdruck θυσία behalten ganz offensichtlich ihren althergebrachten Sinn.

Von V. 24 an heißt es nun: ‚Denn nicht in ein mit Händen gemachtes Heiligtum . . ist Jesus eingegangen, sondern in den Himmel selbst, damit er erscheine (ἐμφανισθῆναι) vor dem Angesichte Gottes für uns; auch nicht um oftmals sich selber darzubringen (προςφέρῃ ἑαυτόν) nach Art des Hohepriesters, der da Jahr für Jahr in das Heiligtum eintritt durch fremdes Blut — hätte er ja sonst oftmals leiden müssen seit der Grundlegung der Welt —; sondern einmal ist er am Schluß der Weltzeiten zur Sündentilgung durch sein Opfer erschienen (διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται)‘. — Damit wollte jedoch der Apostel keineswegs sagen, daß der Eintritt in den Himmel als solcher formell das Opfer ausmache; sonst wäre auch der Eintritt des Hohepriesters ins Heiligtum des alten Bundes dessen Opfer gewesen. Das Opfer wird vielmehr als vor dem Eingang in den Himmel als vollzogen vorausgesetzt, und lag im Sterben und Blutvergießen: ‚und wie es dem Menschen beschieden ist — so fährt die Stelle fort V. 27 — einmal zu sterben . . ., so ist Christus einmal dargebracht worden, um die Sünden der Menge hinwegzunehmen . . ‘ In seinem Blute also und durch seinen Tod ist Jesus (ἅπαξ προςενεχθείς V. 21) dargebracht worden.

10. Wie ist nun dieses Sterben Jesu aufzufassen? — Darüber belehrt uns das Kapitel 10: ‚Das Gesetz, das nur den Schatten der verheißenen Güter hat, nicht das Bild der Sache selber [οὐκ εἰκόνα τῶν πραγμάτων; es gibt also auch im neuen Testamente noch ‚Bilder, Symbole‘!], kann durch seine immer wiederholten Opfer nimmer die Hinzutretenden vollkommen machen; sonst würde man ja aufgehört haben zu opfern. Es ist eben unmöglich, daß durch Stier- und Bockblut Sünden hinweggenommen werden. Deshalb sagt der Erlöser bei seinem Eintritt in die Welt: „Opfer und Gaben hast du nicht gewollt, einen Leib (σῶμα) aber hast du mir zubereitet; an Brandopfern für Sünden hast du kein Wohlgefallen, so sprach ich: siehe ich komme — im Anfange des Buches steht von mir geschrieben — zu tun, o Gott, deinen Willen“‘.

Aus dieser Stelle will nun Wieland freilich dartun (S. 25), daß Paulus gerade den Vollzug des göttlichen Willens im Sterben Christi als Opfer und so die Darbringung des Leibes Christi als bildliche bezeichne; er habe ja eben noch erklärt, daß Gott keine Gaben wolle. — Aber es ist zu beachten, daß auch hier den Gaben und Opfern, die Gott nunmehr verschmähe, als

Gegenstück der Leib d. i. der Opferleib Jesu (σῶμα V. 5; τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ V. 10) gegenüber steht: ‚aber einen Leib hast du mir bereitet'. In ihm ist also das Opfer, das an die Stelle der alttestamentlichen rücken soll, zu suchen.

Im übrigen haben wir ein Zitat aus den Psalmen; wir müssen die Interpretation des Apostels abwarten; sie folgt sogleich V. 8: ‚Indem er oben sagt: „Opfer und Gaben und Brandopfer für Sünde hast du nicht gewollt und sie gefallen dir nicht, die nach dem Gesetze dargebracht werden [also nur die Gesetzesopfer weist Gott zurück!], da sprach ich: Siehe ich komme, zu tun, o Gott, deinen Willen" — hebt er das erste [das gesetzmäßige] auf, das Zweite [also ein anderes] zu setzen'. — ‚Siehe ich komme, deinen Willen zu erfüllen': der Wille Gottes kann verschiedenes verlangen; er hat im alten Bunde wirkliche Gabendarbringungen als Opfer verlangt; was ist es nun, das er von Christus begehrt? Der folgende Vers sagt es uns: ‚In diesem Willen sind wir geheiligt worden durch die Darbringung des Leibes Jesu Christi (διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χ.)'. Dieses ‚Vollziehen' des göttlichen Willens ist darum freilich eine Tat, aber eine Tat, die nicht bloß symbolisch = bildlich eine ‚Gabe' darbrachte, sondern ein wahres Hingeben seiner Selbst, ein rechtes Opfer nach der Art und dem Begriffe der alttestamentlichen Opfer, freilich an Wert, Wahrheit und Wirkung über dieselben unendlich erhaben (vgl. dagegen W. S. 24).

Der Apostel schließt seine Ausführungen V. 11 ff: ‚Und jeder Priester steht da täglich den Dienst versehend und bringt dieselben Opfer oftmals dar (τὰς αὐτὰς προσφέρων θυσίας), die niemals vermögen, Sünden hinwegzunehmen; dieser aber (unser Hohepriester) hat ein Opfer für die Sünden dargebracht (μίαν ὑπὲρ ἁμαρτιῶν προσενέγκας θυσίαν) und sich für immerdar zur Rechten Gottes gesetzt . .; denn durch ein Opfer (μιᾷ γὰρ προσφορᾷ) hat er auf immerdar die Geheiligten vollendet'.

11. Die Worte in dieser ganzen Ausführung sprechen für sich selbst: Der Apostel hätte Christus ebenso gut nur einen Priester im übertragenen und bildlichen Sinn geheißen, wenn wir die Opferausdrücke nicht in ihrem wahren Sinne nehmen dürften als das, als was sie fort und fort betont werden: θυσία, προσφορά, προσφορὰ τοῦ σώματος Ἰησοῦ, als Gaben und Oblation. Daß dieses Opfer ‚eine bessere Liturgie' darstellt ‚als jene, welche „im ge-

setzlichen Darbringen der Gaben" bestand' (W. S. 25), das macht doch nicht, daß sie nun als Opfer dem Begriffe nach von einander sich unterscheiden; ja eben der Vergleich setzt voraus, daß beide in demselben generischen Begriffe übereinkommen; ich kann ja vernünftigerweise auch nicht sagen: dieses ist ein besseres Wohnhaus als jener Stall.

Für alle die Stellen, wo hier der Tod Jesu als Opfer bezeichnet wird, nur eine bildliche Darbringung zulassen zu wollen (W. S. 26), ist schwer begreiflich, außer man tritt eben schon mit formulierten Thesen an unsere Frage heran. Entweder wird hier das Opfer, welches Jesus in seinem Blute und mit seinem Leibe gebracht hat, ein wahres Opfer genannt — und Wieland leugnet dies nicht —: dann gilt aber von ihm auch, daß es eine wahrhafte und wirkliche Gabendarbringung bedeute. Oder alle die Opferausdrücke, die hier vorkommen, bedeuten keine Gabendarbringung im eigentlichen Sinne; dann können wir aber auch nicht mehr dartun, daß dort von einem wahren und eigentlichen Opfer die Rede sei; denn dann wären die alttestamentlichen Opfer und Gaben ein ‚Bild' ebensowohl insofern sie Gabendarbringung bedeuten, als insofern sie überhaupt Opfer waren.

12. Die Sache ist aber auch in sich klar und bietet nicht die geringste Schwierigkeit. Als Opferakt erscheint zunächst das Sterben Jesu; dieses selbst aber als Erfüllung des göttlichen Willens an der heiligsten Menschheit Jesu (ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προςφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ 10,10). Dadurch aber daß Jesus seine Menschheit, seinen Leib und sein Blut dem Willen Gottes überließ, war diese Gott hingegeben, ein wahres Gabenopfer, wie man es nicht wahrer verlangen kann.

13. Wundersam genug! Wieland beruft sich zur Erhärtung seiner These auf Eph 5,2: ‚Christus hat uns geliebt und sich selbst für uns hingegeben als Gabe und Opfer an Gott (παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προςφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ)'. — Zur Stelle äußert er sich S. 25: ‚Daß diese „Gabe" nur ein bildlicher Ausdruck ist, geht aus dem Zusatz hervor „zum Wohlgeruch". Der Apostel nennt also Christum ein Brandopfer oder ein Rauchopfer! Dasselbe gilt analog [!] von sämtlichen Stellen des Hebräerbriefs, wo Christus als oblatio und dergl. eingeführt wird'.

Eine Argumentation in Bausch und Bogen! Sie würde aber auch nicht einmal etwas bedeuten, wenn jener Ausdruck ‚Zum Wohl-

geruch' wirklich nur vorkäme als Ausdruck des göttlichen Wohlgefallens an Brandopfern, wie dies in den Gesetzesbüchern des A. B. der Fall ist; er ist aber auch viel allgemeiner in Gebrauch und bezeichnet das göttliche Wohlgefallen an irgend einer Sache, so zB. Ez 20,41; 2 Kor 2,15; Phil 4,18.

14. S. 33 meint der Verteidiger des ‚vorirenäischen' Opferbegriffs schließlich noch: ‚Eine Gabenoblation schließt der Hebräerbrief (für die Eucharistie) direkt aus'. Das Argument, das er hiefür stellt, wäre, wenn es überhaupt etwas sagte, eine indirekte Ausschließung, aber keine direkte. — Hören wir es uns einmal an! ‚Wie nämlich — so lautet es — die Apostelbriefe konsequent nur die einmalige Kreuzestat mit dem Namen Oblation bezeichnen und eine andere Oblation außer dieser nicht kennen, so leugnet der Hebräerbrief eine solche geradezu. Hebr 9,22 proklamiert die Sentenz: „Ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung". Jedes Sühnopfer bedingt also ein Sterben, und ein unblutiges Sühnopfer gibt es nicht, ebensowenig wie ein mystisches Sterben . . Christus aber ist einmal gestorben. Also gibt es bloß ein einmaliges Sühnopfer. Deshalb fährt Hebr 9,25 fort: Christus bringe sich nicht wiederholt dar, und das wahre Sühnopfer bedürfe keiner Wiederholung; sonst erweise es sich eben als unwirksames Opfer (c. 10,1. 11). Der Wucht dieser Sätze hält die Annahme eines vom Kreuzopfer numerisch und spezifisch verschiedenen Sühnopfers nicht Stand!'

Das Argument würde im höchsten Falle beweisen, daß im eucharistischen Opfer von einer neuen Blutvergießung nicht mehr die Rede sein könne; daß dort von einer Oblation nicht die Rede sein dürfe, das würde daraus nur folgen, wenn Blutvergießen ganz und gar identisch mit Oblation wäre, was unser Verfasser hier einfach voraussetzt. Für ihn, der das eucharistische Opfer für numerisch und spezifisch identisch erklärt mit dem Kreuzopfer, hat das Argument überhaupt keinen Wert. Doch abgesehen hievon, was werden wir dazu sagen?

Etwas wahres ist daran: ‚ohne Blutvergießen kein Sühnopfer!' Aber auch, wenn in Kraft jenes einmaligen Blutvergießens Christi und durch dasselbe ein neues Opfer eintritt, das aus jenem blutigen Opfer alle seine Bedeutung hat und nichts tut, als daß es jenes zur Sündenvergebung appliziert: dann ist auch dieses neue Opfer nicht ohne Blutvergießen. Ich würde also gerne zugeben, daß unser eucharistisches

Opfer eine ganz wesentliche Beziehung zum Kreuzopfer wahren müsse; daß es aber nun, um sühnende Kraft zu haben, auch blutig in sich sein müsse, dafür besteht keine Begründung.

Im übrigen reißt mein Gegner jenen Satz: ‚Ohne Blutvergießen keine Sündenvergebung', das Fundament seiner ganzen Beweisführurg, aus seinem Zusammenhang heraus. In ihrem Zusammenhang heißt die Stelle (Hebr 9,19 ff): ‚Nachdem jegliches Gebot des Gesetzes von Moses dem gesamten Volke vorgetragen worden, nahm er Blut der Kälber und Böcke nebst Wasser und scharlachroter Wolle und Hyssop und besprengte sowohl das Buch als auch das ganze Volk . . auch das Gezelt und alle Geräte des heiligen Dienstes . und nahezu Alles wird nach dem Gesetze in Blut gereinigt und ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung' (d. h. nach dem Gesetze). Das Fundament der Beweisführung Wielands ist hinfällig; die Sache sei jedoch der Beurteilung derer ‚von Fach' überwiesen!

15. Wir haben also wenigstens in den apostolischen Schriften das Wort θυσία (προςφορά) in seiner natürlichen, ursprünglichen und althergebrachten Bedeutung beibehalten; Wieland könnte sich seiner ganzen Theorie nach, in der Meßopfer und Kreuzopfer auch schon nach der Lehre der Apostel völlig identisch miteinander wären, am allerwenigsten wehren gegen die Behauptung, daß nun auch das eucharistische Opfer eo ipso als echte Gabendarbringung von den Aposteln aufrecht erhalten worden sei.

Im übrigen wird nun das Wort θυσία als θυσία αἰνέσεως (nach Wieland aller Wahrscheinlichkeit nach) auch auf die Eucharistie angewendet, wo es Hebr 13,15 heißt: Δι' αὐτοῦ [Χριστοῦ] ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως διὰ παντὸς τῷ θεῷ, τοῦτ' ἔστι καρπὸν χειλέων ὁμολογούντων τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. Dieses ‚Opfer des Lobes' wird also die Frucht der Lippen, die Gottes Namen preisen, genannt, die Frucht also der Verherrlichungs- und Danksagungsgebete: wird es dann dasselbe sein wie ‚ein Lobgebet, welches die Konsekrationsworte umschloß und dadurch zugleich Verherrlichung Gottes durch den am Kreuz gestorbenen Christus wurde' (W. S. 35), nichts anderes sein als ‚mündliches Gebet' (S. 33)? Aber so wäre ‚die Frucht' ‚der Lippen, die preisen' schon dasselbe, wie diese Lobpreisungen selber, die Wirkung schon auch die Ursache. Es ist also jenes Opfer des Lobes erst etwas, was aus dem Lobgebet erwächst; und dann würde man kaum fehl gehen,

wenn man als jene θυσία Christus selbst betrachten würde, der sich in ihr wieder dem Vater darstellt.

In Bezug auf die Eucharistie aber ist aller Wahrscheinlichkeit nach auch der ‚Altar' zu verstehen, ‚von dem wir essen', und von dem an derselben Stelle (13,10) die Rede ist. Mit diesen Konstatierungen treten wir nun an die Beurteilung der Didache heran, die wohl mit den apostolischen Schriften noch aus dem ersten christlichen Jahrhundert stammt!

16. Nach dem, was wir eben gehört, fehlt jeder Grund, wiederum darauf hinzuweisen, wie es doch sehr unwahrscheinlich ist, daß die Didache die Eucharistie, von der man essen und trinken kann[1]), eine liturgische Handlung an konkret vorliegenden Gegenständen wie Brot und Wein, schlechthin ohne weitere Erklärung zweimal hinter einander ‚das Opfer' der Christen (ἡ θυσία ὑμῶν) heißt[2]), jener Christen, die soeben aus Juden und Heiden zusammengerufen waren — und dabei jeden Oblationsgedanken ausgeschlossen haben wollte, wenngleich bis dahin niemand in der ganzen Welt diesen Ausdruck anders verstanden hatte als von einer solchen Gabendarbringung. ‚Was berechtigt uns, für den Beginn des neuen Bundes eine totale Umwertung der Begriffe, und gerade der Opfertermini anzunehmen?' — so fragte ich mit den Worten Hupperts' (Opfercharakter S. 221 f).

Wieland antwortet nun S. 36: ‚Was uns zur Annahme einer Umwertung der Opferbegriffe für den Beginn des neuen Bundes berechtigt? Eben der Beginn des neuen Bundes! Nichts im alten

[1]) Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες . . 9,5.

[2]) Κατὰ κυριακὴν κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ θυσία ὑμῶν ᾖ 14,1 und ebenso 14,2, wo der Hinweis auf Mal 1,11 dabei steht. — Wenn hier an der ersten Stelle der Ritus beschrieben wird: ‚Kommet zusammen, brechet Brot, saget Dank', so ist damit nun nicht gleich gesagt, daß entweder das Brotbrechen oder das Danksagen als solches formell das Opfer konstituierten, wenngleich sich das Opfer materiell in diesen Handlungen wohl vollziehen mußte; wie, das war für jene Christen hinreichend durch den ihnen wohlbekannten terminus ‚Opfer' angedeutet. War ja in jenen beiden Handlungen nicht einmal eine adäquate Beschreibung der Eucharistiefeier enthalten, da die Handlung über dem Kelche nicht erwähnt wird.



Bund hat durch den Eintritt des neuen einen solchen Stoß erlitten, als gerade die Kultopfer, und zwar die unblutigen so gut wie die blutigen'. Er verweist hiefür auf den Hebräerbrief. Nun, was wir eben aus dem Hebräerbriefe gehört haben, zeigt uns zwar, daß andere Opfer an die Stelle der alten getreten, ein höheres und wirksameres, und daß insofern in der Tat ein Umschwung eingetreten war; daß aber der Begriff des Opfers selbst ein anderer geworden sei, davon bezeugt jener Brief das gerade Gegenteil.

Wir können also dabei bleiben: ‚Die ganze Welt verstand damals unter Opfer die Oblation oder Darbringung einer „Gabe"; es war dies der landläufige Begriff und Wieland selbst redet von einer „unausrottbaren Vorstellung"! Die Christen aus den Juden und Heiden hatten ihn ererbt und von einer Umwertung des Begriffs wissen wir nichts, sicher nicht für die Didache, die ihrer ganzen Redeweise nach denselben bei ihren Lesern als längst bekannt voraussetzt' (Opfercharakter S. 224). Diese ‚Redeweise' aber bestand eben darin, daß sie den terminus für einen Ritus an einer äußerlich vorliegenden Sache, von der man, wie im alten Bunde von den Opfern, essen und trinken konnte, ohne jegliche Erläuterung gebraucht hat vor Christen, die doch wahrhaftig nicht nach der Weise eines Origenes geneigt waren, hinter allen Worten gleich Analogien und Bilder zu suchen.

* * *

17. Als Vertreter einer zweiten Gruppe von Texteszeugen aus der Wende des ersten christlichen Jahrhunderts mögen zunächst Ignatius von Antiochien und Justin zu Worte kommen. Des Ersteren Meinung stellt Wieland auf die folgende Weise dar: ‚Ignatius von Antiochien weiß gleichfalls nichts von einer Darbringung des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie. Ihm ist dieselbe: Danksagung und Gottesverherrlichung, sowie Bekenntnis des wirklichen Sterbens und Auferstehens Christi. Im übrigen redet er von der Eucharistie als Kommunion, nicht als Opfer, wenigstens nicht direkt. Indirekt aber besteht nach ihm das Opfer in dem die Eucharistie bewirkenden Gebet'.

Hören wir nun auch den Beweis hiefür! ‚Eph 5,2: „Wer nicht innerhalb des Altares bleibt, der geht des Gottesbrotes verlustig. Denn, wenn schon das Gebet des einen und eines zweiten solche Kraft hat (daß man mit Christus verbunden wird s. V. 2 [?]), um wie viel mehr das Gebet des Bischofs und der ganzen Kirche!"

Das Gebet des mit der Gemeinde versammelten Bischofs bewirkt also [?] das Gotteshrot[1]), und darum [?] heißt diese Versammlung der „Altar"; daraus folgt [?], daß das Gebet als das „Opfer" gedacht ist. Von einer Darbringung des Gottesbrotes sagt Ignatius nichts, obwohl der Name „Altar" eine Gelegenheit dazu geboten hätte [!]'.

Was der Autor fernerhin als Beweis für seine These bringt, beruht lediglich auf einer unglaublichen Bereitwilligkeit, das Wort προςευχή, wo immer es in Verbindung mit der Eucharistie und den liturgischen Zusammenkünften der Christen bei Ignatius vorkommt, schnurstracks für die Eucharistie selber und in ihr als Wesen und Form des ‚Opfers' zu nehmen, obwohl es oft und oft gerade von der Eucharistie unterschieden[2]), und diese in etwas ganz anderem, nämlich im ‚Fleische unseres Erlösers', gefunden wird[3]), obwohl die ganze eucharistische Feier ohne allen Zweifel unter dem Zeichen eines ‚Altares' stehend von Ignatius geschildert ist.

18. Aber dieser Altar bei Ignatius! Er muß eben ein im christlichen Sinn ‚irreales' Bild sein, und dies auf alle Fälle! Es mag ja recht gut der Fall sein, daß das Wort an einer oder der anderen Stelle als Bild gedacht ist; aber wie käme doch der Heilige auf die abstruse Idee, die christliche Versammlung so konstant mit einem Altare zu vergleichen, wenn in ihr so gar keine Rede von einem realen und wahren Altare sein konnte? und hätte er nicht den Begriff Altar ebenso gut wie den der Oblation aus ‚katechetisch-pädagogischen' Gründen — sie sind es ja, welche nach W. jene ältesten Väter hinderten, von der Eucharistie als Gabenopfer zu reden — vermeiden müssen, um nicht jüdische und heidnische Elemente in den christlichen Kult einzuführen? Zum mindesten ist diese stete Wiederkehr des Altares — er mag als Bild dienen oder als realer Gegenstand — bei Erwähnung der christlichen Zusammenkünfte eine ebenso

---

[1]) Die Sache gilt unserem Autor auf Grund dieses Argumentes als so ausgemacht, daß sie auf S. 53 als Fundament zu einem neuen Beweis dienen muß: ‚Die Eucharistie wird, wie wir Eph 5,2 gehört, bereitet durch das „Gebet", die προςευχή'.

[2]) So Eph 13,1: Beeifert euch, häufiger zur Eucharistie Gottes und zur Verherrlichung (εἰς εὐχαριστίαν θεοῦ καὶ εἰς δόξαν) zusammenzukommen; ebenso Smyrn 7,1: Εὐχαριστίας καὶ προςευχῆς ἀπέχονται.

[3]) Es ist Sache der Ketzer, zu leugnen, τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν I. X. τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν. Smyrn 7,1.

sichere Gewähr für die Eucharistie als Gabenopfer, wie es die Erwähnung der προςευχή für die Meinung unseres Verfassers wäre, dafür daß sie als Opfer lediglich im Gebete bestanden habe.

Aber wir sind für den Bestand eines christlichen, eucharistischen Altares von Ignatius mit aller wünschenswerten Klarheit unterrichtet, viel klarer, als über die Gebetstheorie im Sinne Wielands. Hören wir die Hauptstelle aus dem vierten Kapitel des Briefes an die Philadelphier: ‚Habet acht darauf, euch einer Eucharistie zu bedienen; denn eines ist das Fleisch unseres Herrn Jesus Christus und einer der Becher zur Vereinigung mit seinem Blute, ein Altar, wie ein Bischof mit dem Presbyterium und den Diakonen'. Hier an dieser Stelle ist alles real und ohne Bild gedacht: Eucharistie, das Fleisch unseres Herrn, der Becher mit dem Blute, der Bischof mit den Presbytern und Diakonen. Mitten darunter wird ganz gleichmäßig mitaufgezählt ‚ein Altar': und der allein sollte auf einmal nicht mehr real sein und ein irreales Bild? Wer das ohne Voreingenommenheit glauben wollte?

Die Stelle ist aus sich vollkommen klar; ich habe nicht nötig, mich erst umzusehen, wie Ignatius das Wort θυσιαστήριον anderswo gebraucht habe. Er kann ganz gut dieses Wort an anderen Stellen auch als Bild verwendet haben; daraus folgt noch lange nicht, daß er es auch hier in übertragener Bedeutung nimmt, wo der Sinn offenbar ist. Darum würde es unserem Autor nichts nützen, selbst wenn er für andere Stellen einen bildlichen Sprachgebrauch konstatiert hätte.

19. Aber was wäre doch das wieder für ein Sprachgebrauch, den Wieland bei dem Märtyrer für unser Wort entdeckt hätte? Wenn ich von dem Sprachgebrauch, in dem ein bestimmtes Wort bei einem Autor verwendet erscheint, rede, denke ich stets an eine fixe und ausgesprochene Bedeutung, die es bei ihm gewonnen hat: daß er es als Bild im allgemeinen für alle möglichen Dinge gebraucht, gibt doch kein Recht, schlechthin vom Sprachgebrauch eines Wortes zu reden. Ein solcher allgemeiner und unbestimmter Gebrauch gäbe mir auch kein Licht zum Verständnis dieses Wortes an einer einzelnen bestimmten Stelle.

Hören wir nun, wie unser Verfasser diesen Sprachgebrauch selbst erläutert! Er gibt uns hierüber S. 57 Aufschluß: ‚Die liturgische Einheit wird als der eine Altar dargestellt: so Eph 5,2: die mit dem Bischof versammelte Gemeinde [selbst in concreto],

Trall 7,2: die Gemeinschaft mit Bischof, Presbyter und Diakonen [d. h. das Vereinigtsein als **abstractum**], und nun hier (Magn 7,2) der Eine Christus, zu dem man zusammenkommen soll'. Es sind also bereits drei verschiedene Dinge, die das eine Wort θυσιαστήριον im Sprachgebrauch des Heiligen bezeichnet: es bezeichnet Christum, den Zusammenschluß an den Bischof, die Gemeinschaft der Gläubigen selbst; es ist also nicht wahr, daß das Wort ‚Altar' nach Ignatius direkt die kirchliche Einheit bezeichne, wenngleich es wahr wäre, daß Ignatius dasselbe auch auf Christus, den Bischof, die Gemeinde usw. angewendet habe, um so indirekt die Einheit der Gläubigen zu urgieren; dieses hätte er aber auch tun können bei Beibehaltung seiner natürlichen Bedeutung.

Aber Wieland gesteht auf S. 56 auch: ‚Das Wort θυσιαστήριον bezeichnet freilich einen materiellen Altar, wie ihn die Juden und Heiden hatten; besitzt also eine einheitliche Bedeutung im Sinne eines realen Kultgerätes'. Und diesem Sprachgebrauch des Wortes habe ich mich angeschlossen, wenigstens für die Stelle Philad 4, die uns eben beschäftigte; und da es hier für den christlichen Kultus reklamiert wird, wird es wohl ein reales christliches Kultgerät, einen materiellen christlichen Altar bedeuten.

Es begegnet uns auch an der Stelle nichts, was uns von diesem Verständnis abspenstig machen könnte; sicherlich ist dazu die Argumentation Wielands nicht geeignet, die er S. 57 entgegenstellt: ‚Vor allem ist hier (an unserer Stelle) nichts gesagt von einem „Darbringen", und das läge doch angesichts des „Altars" sehr nahe. Aber im Trallianerbrief wird mit ganz denselben Ausdrücken eben diese Hierarchie als der „Altar" erklärt. Darum dürfen „Altar" und Hierarchie als Vergleichungsglieder angesehen werden, deren ersteres irreal ist'[1]).

Im übrigen wäre es und bliebe es eine unverständliche Sonderbarkeit, wenn der Heilige vor den Christen so oft und so gerne aus dem Altare seine Illustrationen nehmen würde, ohne vorauszusetzen, daß in den liturgischen Versammlungen derselben sich wirklich

---

[1]) Die Stelle aus dem Briefe an die Trall. lautet: ‚Wer innerhalb des Altares ist, ist rein; wer aber außerhalb des Altares ist, ist nicht rein; das heißt: wer getrennt von Bischof, Presbyterium und Diakonen etwas vollzieht, ist nicht rein'. — Man sehe zu, ob man an den beiden Stellen die gleiche Ausdrucksweise finden könne!

ein Altar befand. Damit sei auch diese Sache der ‚fachmännischen Beurteilung‘ überwiesen!

20. In Betreff des hl. Justin dreht es sich um zwei Fragen: a) Hat er nicht in der Tat eine Gabendarbringung von der Eucharistie behauptet? Und wenn — b) kann damit zusammengereimt werden, daß er als unsere Opfer (ausschließlich?) Lob- und Danksagungsgebet nennt? Beide Fragen habe ich in meinen früheren Ausführungen bejaht; und sie sind zu bejahen.

21. a) Bezüglich der ersten Frage hatte ich zunächst hervorgehoben, daß nach Justins Meinung das alttestamentliche Mehlopfer — nicht in den Danksagungen der Christen, sondern — im Brote der Eucharistie seine Erfüllung gefunden habe (S. 266). Im Anschluß daran hatte ich dann auf den Parallelismus hingewiesen, in den unser Philosoph das Opfer des neuen Bundes mit seinem Typus, dem Mehlopfer, gebracht hat; ich sagte: ‚Wie es vom Typus hieß: ἡ ὑπὲρ τῶν καθαριζομένων . . . προςφέρεσθαι παραδοθεῖσα, gerade so wird nun auch vom Nachbilde, dem Brote, gesagt: ἄρτος ὃν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους . . ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων . . ὁ κύριος ἡμῶν παρέδωκε ποιεῖν. ‚Ὑπὲρ καθαριζομένων — ὑπὲρ καθαιρομένων‘; ‚προςφέρεσθαι παραδοθεῖσα — ὃν παρέδωκε ποιεῖν‘: wäre es da wohl allzu vermessen, unser ποιεῖν dem προςφέρεσθαι gleichzusetzen?‘ — Ich schloß also, daß das ποιεῖν mit προςφέρεσθαι gleichzusetzen sei, und dadurch das eucharistische Brot ebensowohl wie sein Vorbild, das alttestamentliche Mehlopfer, als wahres Gabenopfer bezeichnet werde.

Dazu gibt nun Wieland S. 82 folgende Erklärung ab: ‚Aber gerade diese Zusammenstellung der Synonyma ergiebt eine Schwierigkeit gegen die Gleichsetzung von προςφέρειν und ποιεῖν. Justinus hat Typus und Antitypus mit merkwürdig gleichen Worten dargestellt: καθαίρω, παραδιδόναι, so daß wohl auf eine Absicht des Justinus geschlossen werden muß; aber gerade die Worte, auf die es ankommt, sind mit verschiedenen Ausdrücken gegeben. Vom Mehlopfer prädiziert Justinus ein προςφέρεσθαι, vom Brot der Danksagung ein ποιεῖν! Warum sagt er nicht von beiden ein ποιεῖν oder von beiden ein προςφέρεσθαι aus, so daß die Parallele auch rhetorisch vollständig gewesen wäre? . .‘ ‚Warum nicht?‘ weil es ‚rhetorisch‘ ist, mit dem Ausdruck zu wechseln; hält er ja auch in

den übrigen Ausdrücken nicht eine vollständige Gleichförmigkeit ein: ,καθαριζομένων — καθαιρομένων'; ,παραδοθεῖσα — ὃν παρέδωκε'. Warum nicht? weil in der Eucharistie das Opferobjekt nicht bloß darzubringen, sondern auch herzustellen ist.

Daß unserem Apologeten im übrigen die beiden Ausdrücke wirklich gleichbedeutend sind, davon hätte auch der Verfasser von MC sich überzeugen können, wenn er die Stelle bei Justin nur gleich ein wenig weiter gelesen oder wenigstens hier schon meinen Beweis weiter verfolgt und nicht gerade da abgebrochen hätte, wo die Sache für ihn noch gefährlicher ward. Im unmittelbaren Zusammenhang schließt sich nämlich der Satz an: ,Ὅθεν — deshalb — περὶ μὲν τῶν ὑφ' ὑμῶν τότε προσφερομένων θυσιῶν λέγει ὁ θεός, ὡς προέφη διὰ Μαλαχιοῦ . . . περὶ δὲ τῶν ἐν παντὶ τόπῳ ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσιῶν, τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας κτλ.' Hier hat mein Gegner in der Tat jenen vollständigen Parallelismus, den er wünscht. ,Hier — so meinte ich aaO. — sagt Justin noch in demselben Zusammenhang mit dürren Worten, daß das Brot, welches wir „machen", eben dadurch „dargebracht wird". Zugleich nennt er das Brot der Eucharistie und den Wein der Eucharistie die von uns — Gott — dargebrachten — Opfer'. ,Wahrhaftig — so schloß ich dort ab — wenn hier Eucharistiebrot und Eucharistiewein nicht als „Gabe" an Gott, als „Opfer, das ihm dargebracht wird", „charakterisiert" werden, dann können wir Justin überhaupt nicht mehr verstehen', dann fehlen uns überhaupt die Darstellungsmittel hiefür.

22. Gewiß ,auch wenn ποιεῖν mit „opfern" übersetzt wird, steht den zwei Stellen, welche in Parallele zu einem Vorbild und daher diesem entsprechend Brot und Kelch selbst als Opferobjekt bezeichnen, eine ganze Reihe von Zeugnissen desselben Justinus entgegen, welche eine Darbringung von Brot und Kelch nicht erwähnen', ja welche eine Darbringung nicht ,von trockener und flüssiger Nahrung', sondern mehr im allgemeinen — nicht gerade direkt ablehnen, sondern abzulehnen scheinen, indem sie ,Gebete und Danksagungen' als ,allein vollkommene Opfer' erklären. Wir treten so der zweiten Frage gegenüber, von der ich oben gesprochen habe[1]).

[1]) Im Interesse der Wahrheit sei hier auch einmal darauf hingewiesen, daß Justin nicht sagte, daß ,allein Gebete und Danksagungen' das Opfer konstituieren, wie dies W. vielfältig voraussetzt, zB. S. 91; 94; 97;

23. b) Wie werden die beiden Ausdrucksweisen in Harmonie zu bringen sein?

Mein Gegner ist gleich fertig. Er nimmt die Ausdrücke, welche von einer ‚Darbringung von Brot und Kelch' sprechen, auf Grund ‚elementarster Hermeneutik' (S. 80) einseitig auf (S. 80; 87), erklärt sich entweder gar nicht darüber, was wir unter ‚dem von uns Gott dargebrachten Brot und Kelch' zu verstehen hätten oder behauptet mit einfacher Vernachlässigung oder ‚bildlicher' Umdeutung (S. 84 ff) dieses Ausdrucks: ‚Was also bei der Eucharistiefeier allein „geopfert" wird, sind nach Justin eben „Gebete und Danksagungen"' (S. 101). So bleibt er uns eine irgendwie befriedigende Erklärung der ihm entgegenstehenden klaren Texte schuldig; er geht nicht bloß ‚flüchtig und schüchtern' an ihnen vorbei; er beachtet sie entweder gar nicht, oder gibt ihnen eine gewaltsame Deutung.

Als Beispiel seiner diesbezüglichen Argumentation diene uns, was wir auf S. 84 lesen: ‚Am Schluß unserer Stelle (Dial. 41) nennt Justinus das Brot und den Wein der Danksagung „die von uns den Heidenvölkern an jedem Ort dargebrachten Opfer". Der Wortlaut scheint für die gegnerische Thesis zu sprechen. Allein es ist wohl zu beachten: Justin wendet hier, wie auch oben, eine Prophetenstelle auf das neue Testament, ein typisches Opfer auf dessen Erfüllung an. Dieser Umstand gibt ihm auch die Ausdrucksweise an die Hand und legt ihm nahe, auch für das eucharistische Opfer das alte symbolische Bild der Gabe festzuhalten, um eben die Parallele möglichst anschaulich zu machen. Ob wir in der Eucharistie Gott das konsekrierte Brot und den konsekrierten Kelch als Gabe schenken oder nicht, darüber sich zu äußern hat er keinen Anlaß. Es genügt ihm, hier ein concretum und dort ein concretum zu konstatieren. Worin der Opferakt bestehe, ob in beiden Fällen in einer Oblation, über diese Frage setzt er sich gar nicht auseinander'. — Über die nun bei Wieland sich anschließenden Textesinterpretationen (S. 84 ff) habe ich keine Veranlassung mich weiter zu äußern.

Oder Wieland läßt sich auf eine Berücksichtigung des ποιεῖν (Dial. 41) = „opfern" ein (S. 99 ff); erklärt es aber wieder für identisch mit ‚Danksagen'. Wie? Das soll uns ein Argument veranschaulichen, das er auf S. 102 dafür vorbringt: ‚Zudem

---

er sagt vielmehr, daß ‚Gebete und Danksagungen die allein vollkommenen Opfer seien'; das ‚Allein' bezieht sich nicht zu ‚Gebeten', sondern zu ‚vollkommenen Opfern': τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοι . . . θυσίαι. Man sieht daraus, daß der Apologet das Attribut ‚vollkommen und gottgefällig' hervorheben wollte.



spricht gerade auch Dial. c. 70 nicht undeutlich aus, worin (immer mit Dorsch vorausgesetzt, daß ποιεῖν hier wirklich „opfern" heißt) dieses „Opfern" nach Justinus besteht; es ist dort, wie bemerkt, die Rede von dem Brot und dem Becher, welchen uns Christus zum Andenken an seinen leidenden Leib und sein Blut εὐχαριστοῦντας παρέδωκε ποιεῖν. Wodurch sollten wir also [!] Brot und Wein opfern? Dadurch, daß wir danksagen (konsekrieren [!]). Das Opfer bestünde also [!] auch an dieser Stelle in der Danksagung'.

Gewiß ein merkwürdiges Argument! aber auch dieses gibt wieder einen Ausdruck, der sich doch auch klar und bündig bei Justinus findet: ‚Brot und Kelch — Gott — darbringen', einfach preis, um sich einseitig an andere zu klammern. Ich aber finde nach wie vor einen kontradiktorischen Widerspruch zwischen den zwei Behauptungen, der Justins: ‚Die von uns den Heidenvölkern — Gott — dargebrachten Opfer, das ist das Brot der Eucharistie und der Becher der Eucharistie', und der Wielands: ‚daß Justinus damit nicht Brot und Kelch als Opfergaben hinstellen will' (S. 86).

24. Einen anderen Weg habe ich eingeschlagen. Ich bin zwar nicht an den ‚eminent wichtigen Stellen der Justinschen Apologie flüchtig vorbeigegangen', wie W. S. 77 meint, aber ich habe dort gewisse Momente hervorgehoben, die uns erkennen ließen, daß auch unser Apologet etwas mehr als reines Gebet und lautere Danksagung hinter der Eucharistie gefunden hat[1]), daß jene Stellen nicht so ganz klar sind, wie mein Gegner meint. Auch habe ich nicht geglaubt, wie mein Gegner S. 94 es getan, daß eine der beiden Ausdrucksweisen schlechthin im Sinne der anderen gedeutet werden müsse. Ich ließ zunächst beide Ausdrucksweisen bei ihrem Rechte. Auf diese Weise fand ich, daß jedes Opfer seiner innersten Natur nach Gebet (und Danksagung) sei, und daß, wenn auch nicht jede Danksagung, doch eine gewisse Danksagung als gleichwertig mit dem Oblationsopfer erachtet werden darf. Bitte zB. ist ebenso gut jene, die durch eine Geberde geschieht, wie jene, welche in Worten formuliert ist;

[1]) Wenn nun W. betont, daß er die eucharistischen Gebete und Danksagungen gerade unter der Rücksicht, daß sie den Leib und das Blut Christi gegenwärtig setzen, auffasse: so sind sie eben hierin kein Gebet mehr, sondern etwas ganz anderes.

und ganz ebenso wird es ein Lobpreis sein, ob ich Gott durch Hymnen und Gesänge oder durch eine signifikante Aktion meine innere Gesinnung offenbare. Ich sprach in diesem Sinne vom Opfer als einem realen Gebet, einer realen Danksagung; und meinte auf Grund einer solchen Auffassung die Worte Justins in Harmonie gebracht zu haben. Und ich meine, daß dies mir besser gelungen ist, als es meinem Gegner gelang.

Auf jeden Fall bleiben so die Worte und Opferausdrücke in den Schriften Justins in ihrer Bedeutung vollkommen bestehen, und doch wird jeder Widerspruch zwischen denselben vermieden: ein und derselbe feierliche Kultakt ist eben Oblationsopfer und zugleich Danksagung und Gebet. Nur tritt, während bei den Heiden die Opfer hauptsächlich als Gaben hervortreten, bei den Christen mehr der Gebetscharakter ihrer Opfer heraus; und während die Heiden glaubten, durch ihre Gaben göttlichen Bedürfnissen abhelfen zu können und in diesem Sinne von Oblationsopfern sprachen, verwirft Justin diese Auffassung und betont den Heiden gegenüber fort und fort, daß im Sinne der Christen gerade die innere Gebetsgesinnung es sei, die unsere Opfer ‚vollkommen und Gott wohlgefällig' mache.

Auf diese Weise freute ich mich erklärt zu haben, wie der Apologet sowohl mit sich selber nicht im Widerspruche stehe, als auch desselben Glaubens sei wie die Christen kurz vor und nach ihm bis herab auf unsere Tage. Diese Freude können mir aber Ausführungen nicht verderben, wie ich sie nun bei W. S. 91 lese: ‚An eine „reale Danksagung" konnte Justinus nicht denken; denn einmal ist eine reale Danksagung ein innerer Widerspruch [!]; die res könnte höchstens ein Symbol der dankbaren Gesinnung sein; dann aber wäre die „Danksagung" selbst doch wieder die Hauptsache, das Symbol aber entbehrlich. Ferner spricht Justinus ja eben von Danksagung allein, ohne symbolische Opfergaben; denn er sagt das Gleiche, wie sein Gegner, der eben von Danksagungen ohne reale Oblationen geredet hatte'[1]). — An einer anderen Stelle hat W. selbst die rechte Antwort auf den letzten Teil dieser Ausführung gefunden; man vgl. S. 96.

* * *

[1]) Dann hat er aber auch — und das vergißt mein Gegner — von Danksagungen ohne ‚Gegenwärtigsetzung von Christi Fleisch und Blut' gesprochen.

25. Wir haben also bei Ignatius klar und deutlich einen eucharistischen Altar, bei Justin aber ein wahrhaftes und wirkliches eucharistisches Gabenopfer; und diese beiden Daten stehen eben außer allem Zweifel. Unter diesen Voraussetzungen aber behalten meine Ausführungen über Klemens von Rom ihre volle Kraft und Bedeutung. Von ihm hörten wir, daß es bei den Christen von Gott bestellte Männer gab, die nach einem feststehenden Kanon untadelhaft und heilig die ‚Gaben ihres Amtes' (τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς) darbringen, und dieses bei einem Akte, wo jeder an dem ihm eigenen Platze Gott danken (gefallen) soll — μὴ παρεκβαίνων τὸν ὡρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα[1]); also in einer öffentlichen Liturgie (44,4 coll. ibid. 3 et 41,1). Ich bin der Ansicht daß es auch nach den neuerlichen Ausführungen Wielands noch immer nicht zu gewagt ist, in dieser Liturgie an die Feier der Eucharistie zu denken und dafür zu halten, daß es dort nach Klemens wirklich liturgische Gaben und rechte Oblationsopfer gegeben habe.

Wieland meint nun freilich, τὰ δῶρα τῆς ἐπισκοπῆς seien die Liebesgaben gewesen, welche die Gläubigen dem Bischof bei der eucharistischen Feier eingehändigt haben und die dann durch den Bischof zur Verteilung kamen: unter Liturgie aber sei die allgemeine Amtsverwaltung des Bischofs zu verstehen. Aber dadurch daß sie durch den Bischof zur Verteilung gelangen, werden jene Dinge noch nicht ‚Gaben des bischöflichen Amtes' als solchen, sondern sie bleiben Gaben der Gläubigen. Auch nützt unserem Autor der Hinweis auf die Didaskalie nichts, sondern er schadet ihm vielmehr; denn dort heißen diese Gaben nicht die Gaben des Bischofs noch auch Gaben der Episkopie, sondern sie heißen entweder res ecclesiae, die der Bischof wie fremde Dinge anwenden soll (II 25,1—4), oder sie heißen προςφοραί, nicht des bischöflichen Amtes, sondern der Gläubigen selber (II 27,3; II 34,6). Die Berufung auf die Didaskalie ist also nicht zur Sache.

26. Unter den gegebenen Voraussetzungen aber bleibt es auch unwirksam, sich auf kurze und dunkle Aussprüche und Andeutungen eines Barnabas oder Aristides oder Athenagoras zu be-

[1]) Der Satz ist unverständlich in der Voraussetzung, daß unter Liturgie die Amtsführung des Bischofs im allgemeinen zu verstehen wäre.

rufen, und aus ihnen ich weiß nicht was für Konsequenzen für die Meinung der damaligen gesamten Christenheit zu machen.

Die Stelle, welche Wieland aus dem Briefe des Barnabas für sich in Anspruch nimmt, findet sich dort 2,4; hören wir sie im Wortlaut! ‚Er hat durch alle seine Propheten uns kund getan, daß er weder Schlachtopfer, noch Brandopfer, noch überhaupt Darbringungen [so übersetzt W.; im Texte heißt es ganz wie bei den vorausgehenden Gliedern einfach: οὔτε προςφορῶν] bedürfe . . . das hat er also abgeschafft‘. Aber was ist es denn, wovon Barnabas bisher spricht? es sind die Schlachtopfer und Brandopfer und die Darbringungen des alten Bundes. Der Sinn ist also: die Propheten haben uns schon vorherverkündet, daß Gott θυσίαι, ὁλοκαυτώματα, προςφοραί, wie sie im alten Bunde bestanden, nicht bedürfe und daß er dieselben abschaffen würde. Folgt nun daraus, daß wir jetzt im neuen Bunde überhaupt keine Gabendarbringung mehr haben sollen? Keineswegs.

Aber hören wir unseren Gewährsmann weiter: ‚Dieses alles hat er abgeschafft, damit das neue Gesetz unseres Herrn Jesu Christi — etwa nichts dergleichen? nein — sein Opfer habe μὴ ἀνθρωποποίητον‘. Was heißt dies nun: μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προςφοράν? Mein Gegner erklärt: ‚auch die προςφορὰ der Christen muß demnach wesentlich „Lob Gottes“ sein, und keine konkrete Gabenoblation‘. Er stützt sich darauf, daß es im Briefe einige Verse weiter unten (2,10) heißt: ‚Für uns aber sagt er: Ein Opfer für den Herrn ist ein zerknirschtes Herz . . . ein Herz, das den lobpreist, der es gebildet‘. Aber diese Gebete, dieser Lobpreis aus Menschenherzen: sind sie etwa nicht ‚Opfer von Menschen dargebracht‘ — προςφορὰ ἀνθρωποποίητος? Es bedeutet also diese προςφορὰ μὴ ἀνθρωποποίητος etwas anderes, und bezeichnet wohl — ich kann mir nichts anderes darunter vorstellen — den Charakter der Opfergabe des neuen Testamentes, die da Gott war und von Gott selbst in die Welt gesandt wurde, um sich für die Menschen hinzugeben (vgl. Hebr 8,2). Zum mindesten können wir vorerst abwarten, bis uns der Verfechter eines vorirenäischen Opferbegriffes den Ausdruck προςφορὰ μὴ ἀνθρωποποίητος in seinem Sinne erhärtet hat.

27. Ebensowenig kann der Verfasser von MC eine Stelle aus Athenagoras für sich in Anspruch nehmen, die im übrigen der

eben berührten ziemlich ähnlich lautet; in seiner Verteidigungsschrift für die Christen sagt dieser Apologet unter K. 13: „Der Schöpfer des Alls bedarf nicht des Blutes oder des Fettdampfes oder des Rauchwerkes; für ihn ist es das größte Opfer, wenn wir erkennen, wer die Himmel ausgebreitet und die Erde zum Mittelpunkt gemacht und die Menschen gebildet hat. Wozu denn Brandopfer, deren Gott nicht bedarf? Jedoch ist es Pflicht, ein unblutiges Opfer darzubringen und die geistige Anbetung ihm zu erweisen (προςάγειν)'. Daß dieses ‚unblutige Opfer', von dem es heißt: καίτοι [!] προςφέρειν δέον ἀναίμακτον θυσίαν καὶ τὴν λογικὴν προςάγειν λατρείαν, reines Gebet bedeute und überhaupt nichts anderes bedeuten könne: das darzutun, wäre eine Aufgabe, die W. erst noch zu lösen hätte; man vergleiche im übrigen hierüber ‚Opfercharakter' S. 236 ff.

Daß Athenagoras den Oblationsgedanken als solchen zurückgewiesen hätte, wie W. S. 68 will, ist nicht wahr; er spricht allerwegen von bestimmten Opfern, und verlangt eben mit den Schlußworten eine zwar ‚unblutige', aber wahre Oblation προςφέρειν δέον θυσίαν, wobei die Häufung der Opferausdrücke nicht außer acht zu lassen ist. Und wenn mir nun mein Gegner zugibt, ja noch einen neuen Grund dafür anführt, daß Athenagoras mit diesen Worten die Eucharistiefeier gemeint hat (S. 70), so hat er für sie so wenig den Oblationsgedanken perhorresziert, daß er vielmehr denselben mit allen möglichen Ausdrücken eingeschärft hat. Von einer Umdeutung dieser Begriffe aber — wir haben es oben gehört — wissen wir bisher noch nichts.

* *
*

28. Wieso konnten aber dann jene Väter, ganz wie dies Aristides schon getan, so kategorisch behaupten: hostiis, oblationibus, votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum indiget (Deus)? Ich erklärte dies daraus — und es ist dies ein Punkt von größter Bedeutung für das Verständnis der Apologeten in unserer Frage —: daß sie Opfer und Gabenoblationen stets unter einer ganz bestimmten Rücksicht im Auge hatten. Daß dies für Barnabas gilt, haben wir soeben gesehen; er schrieb an judaisierende Christen, die noch mit ganzer Seele an den Gesetzesopfern des alten Testamentes hingen. Diese faßten jene Opfer als von Gott gewollt und notwendig zum Heile auf; in diesem Sinne belehrt er

sie, wenn er ihnen erklärt, daß jene Opfer von Gott abgeschafft worden seien.

Für die Väter aber, die apologetisch gegen die Heiden vorgingen, habe ich in meiner Schrift gegen Wieland schon betont, daß sie, wenn sie den Heiden gegenüber christliche Opfer in Abrede stellten, an Opfer in einem ganz spezifischen Sinne dachten. ‚Sie redeten, so sagte ich S. 302, durchwegs gegen die Opfer der Heiden, die mit ihren reichen und verschwenderischen Schlachtopfern den Christen gegenüber großtaten und dabei in ihren Opfern mit dem Oblationsbegriff als solchem noch die falsche Idee verknüpften, als ob ihre Götter durch das Opferfleisch genährt und durch das Rauchwerk erquickt würden, als ob durch jene Opfer einem göttlichen Bedürfnisse abgeholfen würde'.

29. Als Beweismomente brachte ich an derselben Stelle, ‚daß die betreffenden Väter sowohl im Zeitalter der Apologeten, wie auch in späterer Zeit, wenn sie sich schon einmal jener Redeweise bedienen, gemeiniglich im allernächsten Zusammenhang von den Opfern der Heiden gerade als solchen reden, durch welche Gott gefüttert und genährt werde, durch welche göttliche Lüste und Bedürfnisse befriedigt werden müßten u. ä.' — ‚Das alles — so schloß ich — nötigt uns förmlich, von den in Frage stehenden Redewendungen jener Väter (durch welche sie die Gabenopfer zu verwerfen schienen) zu denken, wie der hl. Augustin von ähnlichen Ausdrücken der Propheten gedacht hat: Sic illa Deum nolle dixit (Psalmista), quo modo a *stultis* ea velle creditur, velut *suae gratia voluptatis*'.

Darauf antwortet Wieland in seiner neuen Schrift S. 62: ‚Diese Erklärung ist völlig ungenügend und zudem auch unrichtig'. Ungenügend; ‚denn die christlichen Apologeten wandten sich nicht allein gegen die heidnischen Opfer, sondern auch gegen die jüdischen, welche ja von Gott . . . vorgeschrieben waren'. — Unrichtig; denn ‚alle diese Apologeten wandten sich an die gebildete Heidenwelt; daß aber die Gottheit irgendeiner Gabe bedürfe, darnach förmlich hungere, das konnte auch der Heide nicht meinen; und die Übertreibungen der Kirchenväter, welche die Heiden verhöhnen, als ob diese ihre Götter fütterten, sind auf Rechnung der Polemik zu setzen' (S. 72). ‚Diese Ironisierung ist als polemische Übertreibung anzusehen, wie uns eine solche auch bei heidnischen Satirikern reichlich

begegnet, welche die vulgäre Auffassung der Menge geißeln. Aber die Apologeten hatten es mit der philosophisch hochgebildeten Heidenwelt ihrer Zeit zu tun, welcher eine derartige Naivetät nicht zugemutet werden darf, wie ja die erwähnten Satiren beweisen' (62 f).

Ob es wohl meinem Gegner so recht ernst ist mit dieser Auffassung? Wenn schon, dann, meine ich, überschätzt er die philosophischen Anschauungen der ‚hochgebildeten Heiden' ganz gewaltig. Es mag sein, daß manche, ja recht viele unter ihnen nichts mehr für wahr hielten und unter diesen auch Satiriker wie Luzian waren; die Meinungen aber solcher Satiriker als die Überzeugungen der damaligen Heiden nehmen, heißt doch etwa ebensoviel, als aus dem, was Voltaire vom Christentum schrieb, den christlichen Glauben des 18. Jahrhunderts illustrieren zu wollen. Es mag auch sein, daß sich manche über das gewöhnliche Niveau des gemeinen Volksglaubens erhoben; aber deren waren nicht so viele; und ob darunter ‚die philosophisch hochgebildeten Adressaten jener Apologien' gewesen sind: wer weiß dies? Sicher ist es, daß das Heidenvolk als Ganzes ganz in derartig tiefstehenden Auffassungen seines Götterkultes befangen war, daß es meinte, seinen Göttern wirkliche Mahlzeiten und Festgelage zu bereiten; beispielsweise sei hier nur an die Lektisternien erinnert. Auf diese Meinungen des gewöhnlichen Volkes hatten die Apologeten an erster Stelle Rücksicht zu nehmen: von dort hatte das Christentum am meisten zu fürchten; von dort entstammten die gemeinen Anwürfe, denen der Christenglaube sich ausgesetzt sah, und die die gewöhnliche Veranlassung allgemeinerer Christenverfolgungen in den ersten Zeiten waren. Das lehrt ein flüchtiger Blick in jene Apologien, von Aristides angefangen bis herab in die Zeiten der heidnischen Restauration unter Julian dem Apostaten.

30. Doch dem mag nun sein wie ihm wolle: wir wissen nicht, wie weit die ‚Adressaten' jener Apologien den heidnischen Aberglauben teilten; wohl aber wissen wir sehr genau, daß die Apologeten von ihrer Seite gerade jene Ideen des gewöhnlichen Heiden zur Voraussetzung ihrer Apologien hatten; Stellen wie ich sie ‚Opfercharakter' S. 302 zitiert habe, beweisen dies mit aller wünschenswerten Klarheit. In der Interpretation aber ihrer Worte muß ich vor allem die Voraussetzungen berücksichtigen, von denen sie selber ausgegangen sind.

‚Aber sie haben in „polemischer Ironisierung" übertrieben'! — Natürlich! um sich und ihre ganze Apologie gleich im vorhinein dem Fluche der Lächerlichkeit bei ihren Gegnern preiszugeben.

Aber ‚hat nicht gerade Klemens von Alexandrien es mit einem Protest zu tun, welchen die Heiden solchem Spott entgegensetzen konnten, wo er Strom 7,6 schreibt: „Aber die Götzendiener sagen vielleicht, nicht aus Begierde, die dem Bedürfnis entspringt, nähre sich Gott"'. — Doch Klemens von Alexandrien ist nicht ‚die Apologeten', lebte bereits einige Zeit später als die eigentlichen Apologeten, als eine gewisse idealisierende Richtung unter den Heiden größeren Einfluß gewann; und auch er gibt auf diesen Einwurf zur Antwort, daß also ‚die Gottheit genährt werde, ohne ein Bedürfnis zu haben'; setzt also wieder ein wahres Nähropfer im Sinne der Heiden voraus. Zugleich ist uns gerade dieser Einwurf und die Antwort darauf ein sprechendes Zeugnis dafür, daß die Apologeten in der Tat die Bedürfnislosigkeit Gottes in der ganzen Disputation deshalb hervorhoben, um die Opfer gerade als solche zu brandmarken, die einem Bedürfnisse der Gottheit entgegenkommen sollten.

Gegen die Juden und ihre Opfer aber richten sich die Apologeten an jenen Stellen, die uns hier angehen (der Dialog des Justin gehört nicht hieher), in keinerlei Weise; die Juden opferten ja damals überhaupt nicht mehr. ‚Unsere Apologeten wandten sich an die Heidenwelt'. Im übrigen war auch bei den Juden ein ähnlich niedriges Verständnis des Opferwesens durchaus nicht ausgeschlossen, wenigstens nicht in dem Sinne, daß sie vermeinten, Gott in einer rein äußerlich vollbrachten Opferfeier einen rechten Gefallen zu erweisen, wie denn auch bereits im alten Bunde Gott nicht selten durch seine Propheten gegen eine derartige äußerliche Opferauffassung protestieren mußte.

Auf jeden Fall aber ist und bleibt es zweierlei: ‚Gott bedarf nichts', und ‚Gott verlangt nichts'; denn auch im alten Bunde hatte Gott der Opfer der Juden nicht bedurft, und Gott hat es seinem Volke oft und oft sagen lassen, daß er seiner Opfer nicht bedürfe; nichtsdestoweniger hat er sie verlangt. Wenn daher Aristides sagt: (Deus) hostiis oblationibus votis nullaque demum omnium visibilium creaturarum *indiget,* so ist es deshalb noch nicht selbstverständlich, daß Gott auch keinerlei sichtbare Gabe verlange, wie dies Wieland S. 65 ff zu beweisen versucht.

* * *

31. Wir wissen nun aber auch, was wir von der Umdeutung des urchristlichen Opferbegriffs, bezw. von der ‚symbolischen Ein-

kleidung' zu halten haben, kraft welcher nach Wieland um die Zeit des hl. Irenäus ,der christliche Opferbegriff allmählich wieder zu einer Gabenoblation nach vorchristlichem Muster wurde'. Eine solche Umdeutung fand nicht statt; es besteht kein Raum mehr für sie. Paulus kennt für das eminent christliche Opfer, das Opfer Jesu am Kreuze, noch den alten Opferbegriff und bringt dies auf jede nur erdenkliche Weise zum Ausdruck; Klemens von Rom kennt ,Gaben', die die Bischöfe von amtswegen in feierlicher Liturgie darzubringen haben; Ignatius kennt die Eucharistie in Verbindung mit einem wahren ,Altar', der ohne Gabenoblation keine Bedeutung mehr hätte. Justin spricht den Oblationscharakter der Eucharistie allzu klar aus, als daß man daran auch nur den geringsten Zweifel aufkommen lassen könnte[1]); Barnabas ist einem solchen zum mindesten nicht entgegen. Klemens Röm. ist um die Wende des ersten christlichen Jahrhunderts gestorben; Ignatius um das Jahr 117 den wilden Tieren vorgeworfen worden; Justin hat zwischen 163 und 167 den christlichen Glauben mit seinem Blute bezeugt, als Irenäus bereits etwa 25 Jahre alt war. Da nun diese Zeugen der christlichen Tradition darin übereinstimmen,

---

[1]) Ein wenig Eindruck scheint im übrigen meine Argumentation in Betreff des hl. Justin doch auf meinen Gegner gemacht zu haben; S. 135 liest man bei ihm die folgenden Worte: ,Schon in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts [Justin ist zwischen 163 und 167 gestorben; hat also den größten Teil seines Lebens noch in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts verlebt!] macht sich die Neigung zu einer etwas konkreteren Betrachtung der Sache geltend. Zum erstenmal nehmen wir es bei Justinus wahr. Zwar hält auch er noch immer daran fest, daß unser eucharistisches Opfer „Gebete und Danksagungen" durch den Namen des gekreuzigten Jesus' seien. Allein gerade der eucharistische Jesus tritt als konkreter Faktor bei ihm viel mehr in den Vordergrund als ehedem. Justin redet wiederholt von dem „Machen" des Leibes und Blutes Christi; ja er bringt einmal ganz gegen seine sonstige Auffassung, wenn auch nur bildlich [!] Brot und Becher bereits in Parallele mit einer konkreten Opfergabe im alten Bunde. Er bringt wiederholt das Opfer des neuen Bundes in Beziehung zu den konkreten Opfern bei Malachias und zwar prononzierter und spezieller, als es die Didache getan. Wenn dieses Verfahren auch nur gelegentlich und durch exegetische Gründe veranlaßt war, und mit der wirklichen Anschauung Justins nicht übereinstimmte [wie stimmt dies mit der ,Ehrlichkeit', die W. sonst (S. 91) bei Justin voraussetzt?], so ist die Erscheinung doch ein Symptom beginnender Verarbeitung des überlieferten Eucharistiegedankens'.

daß im Oblationsgedanken des Opfers keine Änderung stattgefunden hat und daß die Eucharistie Gott dargebracht wurde, nicht bloß insofern sie ein Lob- und Dankgebet war, sondern auch als wahre θυσία und προςφορὰ in einer konkreten Sache auf einem rechten Altar: so ist die Kontinuierlichkeit eines Oblationsglaubens in der Kirche Christi von Anfang an konstatiert.

32. Die gleiche Ansicht findet sich dann auch bei dem Alexandriner Klemens, der zwar auch ‚Opfer' nach Art der Heiden verwirft mit der Begründung, daß Gott keine Bedürfnisse kenne, die von Menschen befriedigt werden müßten, sich aber daneben für seinen analogisierenden und moralisierenden Charakter deutlich genug in unserer Sache ausspricht, wenn er uns erzählt, daß wir mit dem gerechtesten Worte Gott eine Ehrengabe darbringen, mit dem Worte, durch das wir die Kenntnis erhalten haben[1]), und dann die Feier, bei der wir ‚Brot und Wein eucharistieren, προςφορὰ heißt' (vgl. hiezu W. S. 120; ‚Opfercharakter' S. 241 ff).

33. Was mein Gegner aber aus Minutius Felix in seiner neuen Schrift noch berichtet, hätte er, wenn er klug gewesen wäre, besser verschwiegen. ‚In seinem Oktavius c. 9 läßt dieser Schriftsteller den Heiden unter anderem folgenden Vorwurf erheben: Die Christen hüllten ein Kind in einen Teig ein und zerstechen es dann; das herausfließende Blut werde dann von den Christen gierig aufgeleckt, die Glieder im Wetteifer verteilt und durch dieses Opfer, *hostia*, verbrüdern sie sich' (S. 102). Ganz mit Recht fügt W. die Bemerkung bei: ‚Offenbar hatten die Heiden etwas davon gehört, daß die Christen das Fleisch des Gottessohnes äßen und sein Blut tränken und zwar unter der Hülle der Brotsgestalt'; ich füge hinzu: Offenbar hatten sie auch gehört, daß dieses Fleisch und Blut den Christen als *hostia* galt. Der Heide ist uns so indirekt Zeuge für den Vulgärglauben des christlichen Volkes der damaligen Zeit.

---

[1]) Kl. gebraucht hier das Attribut ‚Gerechtestes'; schon dieses scheint mir nur auf eine Persönlichkeit zu passen; er setzt hinzu ‚durch das wir die Erkenntnis empfangen'. W. meint, hier seien die Danksagungsgebete bei der Eucharistiefeier verstanden, die ‚die Gottestat der Schöpfung und Erlösung kompendiös zusammenfaßten' (S. 133); aber diese Erkenntnisse erhält kein Christ durch jene Gebete, noch hat er sie zur Zeit unseres Kl. dadurch erhalten; vgl. Didache 9,5.



Der Vorwurf gibt uns aber zugleich eine neue Erklärung an die Hand, warum sich Minutius auf eine weitere Erläuterung des christlichen Opferritus vor seinem heidnischen Gegner nicht einlassen konnte; er hätte ihm bereits schon zu viel sagen müssen und durch seine Erklärungen ihn vielleicht in seinem Verdacht noch bestärkt. Und eine gewisse Scheu, nicht zu viel zu sagen, die merkt man unserem Apologeten denn doch an. Aber die Arkandisziplin existiert ja für den Verfasser von MC nicht, fast nicht einmal für jene Autoren, die sich mit ausdrücklichen Worten durch sie gebunden erachteten! — Wenn er später dem Heiden die Worte entgegenhielt: **hostias et victimas Deo offeram, quas in usum mei protulit, ut rejiciam ei suum munus?** — so redet er eben in dem Sinne, den er bei seinem heidnischen Gegner voraussetzen durfte und mußte.

34. Ich habe so auch keine rechte Veranlassung mehr, mich auf die Gründe und Ursachen eines derartigen Umschwungs in der Opferauffassung bei den Christen einzulassen; einen derartigen Umschwung gab es ja nicht. Daß die von Wieland angegebenen Gründe nicht genügen würden, um einen Übergang von einem Kontradiktorium zu einem anderen in der Kirche Christi zu erklären, liegt für mich auf der Hand. Gewiß, es hätte dies nicht ohne ‚menschlich-spekulative Betrachtung und Ausdeutung des christlichen Kultus' geschehen können; das ist klar. Aber das würde jenes Ereignis nicht erklären; im Gegenteil gerade dies ist das zu Erklärende, wie die ‚menschliche Spekulation und Umdeutung' sich so verirren konnte. Jede Spekulation setzt überdies ihre Grundbegriffe als gegeben voraus.

So bleiben die Gründe fast dieselben, wie sie W. auch in seinen früheren Schriften schon vertreten hatte: zahlreiche Konversionen in der langen Friedenszeit von Leuten, die ihre außerchristlichen, speziell jüdischen Opferideen nicht abzulegen vermochten, sondern nun die christliche Spekulation beeinflußten und mehr und mehr zu ihrem bisher perhorreszierten Begriff herüberzogen. Dazu habe ich mich genügend geäußert Opfercharakter S. 193 ff. — W. redet von ‚Massenbekehrungen in der langen Friedenszeit': ich meine, in größeren Massen sind die Konversionen auch damals in jener Friedenszeit nicht geschehen, als zu Anfang des Christentums, da die Predigt der Apostel einmal 3000 und dann wieder 5000 zur Religion Jesu Christi rief. Ganz gewiß dürfen wir glauben, daß derer, die schon christlich waren,

in jenen späteren Zeiten stets und überall bedeutend mehr waren als jener, die neu hinzukamen; wenigstens innerhalb des Gebietes, von dem hier die Rede sein kann.

W. redet des weiteren davon, daß diese zahlreichen Konversionen ‚speziell jüdische Opferideen' in die christliche Spekulation eingeführt hätten. Dieses ist erst recht unglaublich; denn die Massenbekehrungen aus dem Judenvolk hatten wohl seit geraumer Zeit ein Ende gefunden. Auch glaube ich, daß eine Verquickung von christlichen und jüdischen Ideen im Anfange des Christentums weit eher möglich gewesen wäre, da selbst die Apostel noch die Gesetzesvorschriften beobachteten und zum Tempel hinaufstiegen, um zu opfern, als in späterer Zeit, da die Ausscheidung der jüdischen Elemente und die völlige Trennung von Gnade und Gesetz stattgefunden hatte.

35. Ein anderer Grund des Umschwungs ist vom Verfasser neu erdacht; er findet ihn in der ‚Trennung der Eucharistie vom Liebesmahl, und in der Bezeichnung der von den Gläubigen für die Eucharistie und die Armen beigesteuerten Gaben als προςφορά'. ‚Dieser Name — so meint er S. XXI (138 ff) — ging mit der Zeit auf die eucharistischen Elemente selbst über, teils in ihrem Zustand vor, teils in ihrem Zustand nach der Konsekration'.

Hören wir, wie mein Gegner in einem ganz ähnlichen Fall bei einem anderen Autor dasselbe Argument beurteilt! ‚Es ist nämlich — so sagt er S. 36 — nicht leicht anzunehmen, daß die Christen des ersten Jahrhunderts den sakramentalen Leib des Herrn nach einem unwesentlichen Vorgang in der Liturgie, einer Danksagung, genannt hätten, wenn der wesentliche Akt in einer materiellen προςφορὰ bestanden hätte. Ein solches Abweichen von einem bisher allgemeinen und populären Sprachgebrauch wäre absolut unerklärlich'. — Ich denke, die Retorquierung dieses Argumentes auf unseren Fall, der Umtaufe der ‚Danksagung' in die προςφορὰ kann sich mein Gegner selbst machen; ich könnte noch urgieren, daß in diesem Falle der Grund a fortiori gelte, da die προςφορὰ der Gläubigen in der Meinung Wielands dem bisher gewohnten christlichen Opferbegriff noch viel mehr entgegen und dem eigentlichen liturgischen Akte noch viel unwesentlicher erscheinen mußte, als die danksagenden Gebete der Gläubigen zur Zeit jener ersten Wendung. Für alle seine vermeintlichen Ursachen aber bleibt der Verfasser die notwendigen historischen Belege schuldig, und die wären für eine historische Beweisführung doch die Hauptsache.

36. Um Übergangsstadien für sich zu gewinnen, glaubt W. dann zeigen zu müssen, daß ‚die symbolische Bezeichnung (d. h. die Bezeichnung der Eucharistie als Opfer und Gabe) anfänglich noch neben der alten, symbolfreien Opferbezeichnung fortbestand'. Aber sehen wir doch einmal zu, worin die ältere ‚symbolfreie' Bezeichnung bestand. Nach ihr wäre der Opferbegriff so in Danksagungen und Gebeten aufgegangen, daß er eine Gabendarbringung ausschloß und perhorreszierte[1]); der neue ‚symbolische' wäre dann in dem gewesen, daß man unser Opfer für eine solche Gabendarbringung hielt. Man denke sich nun beide Opferauffassungen friedlich nebeneinander in den Gedanken eines Tertullians, und so vieler anderer Männer, die unser Autor S. 140—166 namhaft macht! Diese alle hätten sich offenbar sagen müssen: die Messe, die ich feiere, ist eine Darbringung an Gott, und zugleich: die Messe perhorresziert einen solchen Gedanken. Ob dies wohl glaublich?[2])

---

[1]) ‚Wie wir gesehen, sind auch die Apologeten, soweit sie von der Eucharistie handeln, darin einig, daß das eucharistische Opfer nicht im Darbringen von Fleisch und Blut Christi als einer konkreten Gabe an Gott bestehe, sondern in der Verherrlichung Gottes durch Gebet und Danksagung', so W. S. 121. — Wenn er dann S. 141 meint, daß hierin keine sachliche Umänderung liege, so müßte er wissen, daß unser Streit sich lediglich um die Lehre und Auffassung bezüglich einer christlichen Sache dreht; und daß niemals behauptet wurde, die Christen hätten einen neuen wesentlichen Ritus zu den alten hinzugefügt, sondern lediglich das, daß sie später bezüglich eines und desselben Gegenstandes wesentlich anders gelehrt und geglaubt hätten als früher.

[2]) In der Didaskalie aber steht W.s Sache überhaupt verzweifelt; mein Gegner hilft sich zwar damit, daß er an der Hauptstelle gerade das konstant ignoriert, worauf am meisten Gewicht liegt, worauf es gerade ankommt. ‚Nun werden wir — so meint er S. 153 — auch den Satz verstehen: „opfert die königliche Eucharistie . . . ein reines Brot vorlegend, welches . . durch Anrufung geheiligt wird (VI 22)". Das „Opfern" besteht darin, daß ein reines Brot vorgelegt und durch Anrufung geheiligt wird. Von einer rituellen Oblation wird nichts gesagt. Das Brot wird zurecht gelegt und das Konsekrationsgebet darüber gesprochen. Dieser Vorgang wird als ein „Opfern" der Eucharistie bezeichnet, aber nur symbolisch [!]'. — Aber unser Autor hat die Hauptsache glücklich übersehen; ich will die Stelle, soweit es nötig ist, nun ergänzen: ‚Versammelt euch bei den Gräbern und haltet die Lesung der hl. Schriften und bringet Gott ohne Unterlaß Gebete dar und opfert die königliche Eucharistie,

Daß die beiden Ausdrücke prex (oratio) und oblatio (sacrificium) geraume Zeit nebeneinander in den Schriften jener Väter vorkommen, ist kein Zeichen, daß der eine davon früher allein vorherrschend gewesen, oder daß nun zwei sich widersprechende Opferbegriffe in den Gedanken jener Männer sich zusammenfanden, sondern lediglich ein Beweis für meine Behauptung, daß die beiden Ausdrücke sachlich dasselbe besagen: eine Oblation, die eben eine reale Danksagung, ein realer Lobpreis Gottes ist, oder eine Danksagung, die in einer realen Gabenoblation besteht.

Wenn ich endlich meinte, daß der frühere Opferbegriff Wielands auf unerklärliche Weise in der späteren Kirche verschwunden wäre: so habe ich denselben selbstverständlich im Auge, insofern er der spezifisch Wieland'sche Opferbegriff der vorirenäischen Zeit wäre, insofern er nämlich eine Gabenoblation ‚perhorreszierte und als heidnischen oder jüdischen Greuel verabscheute'. Wo aber trifft man nun in den Quellen aus der Zeit nach Irenäus irgend ein Zeugnis, das einen solchen Abscheu oder eine derartige Perhorreszierung zum Ausdruck brächte?

37. Es klingt naiv, wenn der Verfechter eines ‚vorirenäischen Opferbegriffs' S. 155 erklärt: ‚Diese Erweiterung — die uns zu einem früher in der ganzen Kirche verabscheuten Opferbegriff hinüberführte — bedurfte auch keines Protestes; einem solchen hat Irenäus selbst die Spitze abgebrochen, indem er die Bedürfnislosigkeit Gottes immer und immer wieder hervorhob, und dadurch den von ihm postulierten „Gaben" eo ipso den Charakter von Symbolen aufdrückte [?]. Daß die Theorie des Irenäus symbolisiere, wußte man also [!] in der ganzen Kirche'. — Ja wenn das wahr wäre: wir wenigstens, wir spätergeborenen, mußten auf einen Interpreten warten, der uns dieses symbolische Verständnis bei Irenäus erst eröffnete.

Noch naiver aber klingt die folgende Stelle: ‚Ein Widerspruch gegen die urchristliche Opferidee lag dieser Entwicklung fern, weil sie nicht eine sachliche Abänderung, sondern nur eine symbolische Einkleidung des alten Opferbegriffs darstellte, welche das Urchristentum allerdings, wohl aus

---

welche dem Ebenbilde des königlichen Leibes Christi gemäß ist .. ein reines Brot vorlegend usw. ..' Die eigentliche rituelle Opferung wird hier angezeigt durch die Worte: ‚Opfert die Eucharistie, die dem königlichen Leibe Christi gemäß ist'; was dann folgt, ist lediglich die Beschreibung, wie dieser königliche Leib unseres Herrn in unsere Hände kommt. Die Stelle ist echt tridentinisch!

katechetisch-pädagogischen Gründen — stets vermieden und perhorresziert hatte' (S. 144). Oder die andere: ,Der Gegensatz zwischen dem vorirenäischen und dem nachirenäischen Opferbegriff liegt also nicht in dem Opferakt als solchem, sondern darin, daß die letztere [sic] diesem Opferakt eine symbolische Einkleidung verlieh, welchen [sic] die erstere abgelehnt hatte' (S. 180) — und dieses, obwohl ,ein Widerspruch gegen die urchristliche Opferidee dieser Entwicklung fern lag'! Die Idee der Urkirche wäre darin: ,daß sie im eucharistischen Opfer eine materielle Gabenoblation nicht nur nicht ausspricht, sondern direkt und indirekt entschieden ablehnt' (S. 145); die Idee der nachirenäischen Zeit bestünde darin: 'daß ,sie die konkrete Eucharistie eine Opfergabe an Gott genannt und in reicher Symbolik als solche behandelt' (ebda) — und zwischen diesen beiden Ideen läge jeder Widerspruch ferne? Wer dies glauben könnte?

38. Auch ist es dem Verfasser von MC nicht gelungen, einen Unterschied in der äußerlich gleichlautenden Sprechweise der Väter einer späteren Zeit und der vorirenäischen ausfindig zu machen. Wie eben Justin sagte: ,Gebete und Danksagungen sind die allein vollkommenen und Gott wohlgefälligen Opfer', ganz so sagt auch geraume Zeit später der hl. Gregor der Theologe und andere mit ihm: ,Der Seele allein gibt es ein reines Opfer'. Hören wir noch einmal kurz die Gegengründe!

,Die vorirenäischen Väter begründen ihre Ablehnung konkreter Opfergaben mit der Bedürfnislosigkeit' (S. 162 f). — Und die späteren etwa nicht? Hören wir zB. den hl. Gregor: ,Nichts eben — so sagt er — von allem, was die Erde hervorbringt für die Sterblichen, oder der Himmel oder das Meer, ist Gottes würdig; . . . der Seele allein gibt es ein reines Opfer'; das heißt doch auch nichts anderes als: weil nichts von allem Geschaffenen Gottes würdig ist, muß die Seele sich selbst Gott darbringen. — Ein „Obwohl" in ähnlichen Gedankengängen der späteren Väter nachzuweisen, das hat unser Verfasser gar nicht versucht. Aber auch der Versuch, das καίτοι an der oben berührten Stelle des Athenagoras mit einem „Deshalb — Weil" aufzulösen, auch er dürfte aller Bemühungen spotten.

,Aber die Väter des IV. und V. Jahrhunderts reden neben den von Gott angeblich ausschließlich verlangten moralischen Opfern doch auch sehr oft von der Eucharistie und zwar als Opfergabe' (S. 159 ff)! — und die Apologeten lehren keine solche? Aber was bedeutet denn der eucharistische ,Altar' des hl. Ignatius, was die

θυσία der Didache, was die eucharistische προςφορὰ des Alexandriners Klemens, was das προςφέρειν δέον ἀναίμακτον θυσίαν bei Athenagoras, was das ἵνα . . . μὴ ἀνθρωποποίητον ἔχῃ τὴν προςφορὰν bei Barnabas, was schließlich, wenn wir bei Justin lesen: περὶ δὲ τῶν ὑφ' ἡμῶν τῶν ἐθνῶν προςφερομένων αὐτῷ θυσιῶν τουτέστι τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου κτλ.: was bedeuten all diese Ausdrücke, die doch an sich eine wahre Oblation und Gabe besagen?

Gewiß! ‚Der Wortlaut scheint für die gegnerische Thesis zu sprechen', gesteht mein Gegner (wenigstens von Justin). — Warum dürfen wir also nicht bei dem Wortlaut stehen bleiben? Weil dieselben Väter an anderen Stellen das Opfer (ausschließlich) im Gebet und Gotteslobpreis finden! — Ich sprach früher von einem Zirkelschluß; ich habe keine Veranlassung, mein Wort zurückzunehmen.

39. Noch einen neuen Unterschied will W. zwischen der früheren und späteren Sprechweise gefunden haben; er findet ihn im verschiedenen Standpunkt, aus dem heraus die beiden Sprechweisen zu beurteilen seien. ‚Die Väter späterer Jahrhunderte wandten sich an unterrichtete Christen und zwar in erbaulichen Schriften, brauchten also nicht jedesmal auch die Eucharistie zu berücksichtigen'; ‚ganz anders liegt die Sache bei unseren Apologeten: diese schrieben nicht für unterrichtete Christen, sondern für gebildete Heiden und bezw. Juden; sie schrieben Apologien, Rechtfertigungen des christlichen Glaubens, Lebens und Kultus; und wenn ihnen nun hinsichtlich des letzteren die Heiden vorhielten, daß sie keine materiellen Opfergaben darbrächten, wie die Heiden und Juden, so mußten die Apologeten formell über das christliche Opfer als solches sprechen' (S. 158). — Gewiß! wenn sie unter solchen Umständen den Heiden erklären, die Christen opferten nicht, weil Gott nichts bedürfe . . .: so sieht jeder ein, nicht, wie Wieland will, daß sie gar kein Opfer für die Christen kennen, sondern daß sie eben kein Opfer kennen ‚wie die Heiden und Juden'. Niemand aber sieht ein, daß sich nun die Apologeten über das tiefinnerste Wesen ihres Opfers auslassen mußten, das ja doch nur ‚den Heiden eine Torheit, den Juden ein Ärgernis' gewesen wäre. Die Apologeten durften also gerade deshalb sich nicht in eine nähere Auseinandersetzung über ihr liturgisches Opfer vor den Heiden einlassen, ‚weil sie bei diesen kein Verständnis dafür voraussetzen konnten'.

Gewiß ‚ganz anders liegt die Sache bei unseren Apologeten' — aber gegen die Meinung Wielands; denn den Heiden gegenüber waren die Apologeten an die Arkandisziplin gehalten; diese fiel weg für die Väter der späteren Zeit, wenn sie vor den Christen sprachen, die ohnehin schon über alles unterrichtet waren.

Wenn schließlich die Apologeten deshalb, weil sie vor den Heiden die Rechtfertigung des christlichen Kultes betrieben, das Opfer bis in die letzten Details und bis in sein innerstes Wesen hinein hätten beschreiben müssen, was hätten sie dann aus dem gleichen Grunde zur Rechtfertigung des christlichen Glaubens und Lebens nicht noch sonst alles mitteilen müssen; ich glaube, Justin hätte seine Apologie vervierfachen oder verfünffachen müssen, um über alles, was das christliche Leben und den christlichen Glauben betrifft, nach der Norm Wielands hinreichend Auskunft zu geben. Doch genug hievon!

40. Daß endlich selbst das Konzil von Trient derselben Anschauung gehuldigt hätte, wie sie nach unserem Autor in der vorirenäischen Zeit die Kirche Christi beherrschte (S. 214—219): das ist eine für mich unverständliche Behauptung. Seine Meinung bezüglich der Apologeten hat der Autor S. 121 in die Worte zusammengefaßt: ‚Wie wir gesehen, sind auch die Apologeten [wie die vor ihnen] darin einig, daß das eucharistische Opfer nicht im Darbringen von Fleisch und Blut Christi als einer konkreten Gabe an Gott bestehe . . .' Das Konzil sagt: ‚S. Q. D. . . Christum non ordinasse, ut apostoli aliique sacerdotes [Deo Patri s. 22. cp. 1] *offerrent corpus et sanguinem suum*, A. S.' — Diese beiden Aussagen in einem Sinn zu deuten, dazu gehört viel. Dem Verfasser von MC gelang es nur dadurch, daß er überall Bilder und Symbole sah, und diese dem Bedürfnisse gemäß auslegte; auf solche Weise kann man freilich auch kontradiktorische Aussagen zusammenreimen.

Die Einführung des Königtums in Israel
(1 Sam 8—12)

Von **Hermann Wiesmann** S. J.—Wien

In 1 Sam 8—12 wird uns die Einführung des Königtums in Israel erzählt. Nach der herkömmlichen Auffassung, die den Bericht so, wie er vorliegt, annimmt und verteidigt, verläuft sie in folgender Weise: Als Samuel bei zunehmendem Alter der ganzen Arbeitslast seines Richteramtes nicht mehr gewachsen ist, ordnet er sich seine beiden Söhne als Gehilfen bei und setzt sie als Statthalter über den Süden des Landes ein. Da ihnen aber die Gewissenhaftigkeit des Vaters abgeht, entsteht eine große Unzufriedenheit im Volke. Diese kommt bei dem drohenden Ausbruch des Ammoniterkrieges (12,12) zum offenen Ausdruck: die Stammeshäupter fordern von Samuel einen König und verharren trotz seiner dringenden Warnungen hartnäckig bei ihrem Verlangen. Da erhält der Prophet von Jahve die Weisung, der Volksstimme zu willfahren (Kap. 8). Einige Zeit darauf führt ihm Gott den Benjaminiten Saul zu, der sich auf der Suche nach den verlorenen Eselinnen seines Vaters Kis befindet, und bezeichnet ihn als den künftigen Herrscher Israels. Samuel nimmt ihn freundlich auf und salbt ihn beim Abschied im Geheimen zum König. Als Unterpfand für seine göttliche Auserwählung gibt er ihm drei Zeichen. Wenn sich diese erfüllen, soll er sich dem Antrieb seines Innern überlassen und die Gelegenheit zur Ausübung seines neuen Berufes vertrauensvoll benutzen; denn der Herr ist mit ihm. Alles trifft auch richtig ein. Saul selbst wird in einen andern Menschen verwandelt. Er beobachtet aber über alles das strengste Stillschweigen und wartet der Dinge, die da kommen sollen (Kap. 9—10,16). Diese geheime Weihe bedarf aber der öffentlichen Bestätigung. Daher

beruft Samuel einen Landtag nach Maspha und nimmt die Königswahl durch das Losorakel vor. Saul wird gewählt und von dem Volk mit Begeisterung als der gotterkorene König begrüßt. Nur ‚die nichtsnutzigen Buben‘, wie J. Wellhausen[1]) sich ausdrückt, verachten ihn und bringen ihm kein Geschenk. Saul kehrt im Geleite der tapferen Männer, ‚denen Gott das Herz gerührt‘, nach seiner Vaterstadt Gabaa zurück und geht seinen gewohnten Beschäftigungen nach (Kap. 10,17—26). Einige Zeit nachher kommen Gesandte von Jabes und bitten um schleunige Hilfe gegen die Ammoniter. Saul, vom Geiste Gottes ergriffen, tötet ein Gespann Rinder, sendet die blutigen Stücke durch alle Gaue Israels und bietet den gesamten Heerbann auf. Er setzt mit seinen Truppen über den Jordan und schlägt den Feind aufs Haupt. Nun wollen die begeisterten Anhänger des Königs seine früheren Gegner niederhauen. Saul aber wehrt es ab. Da nun aller Widerspruch verstummt, geht man auf den Vorschlag Samuels nach Galgala, um dort das Königtum zu erneuern oder von neuem zu bestätigen. In feierlicher Versammlung legt nun der greise Richter sein Amt nieder (Kap. 11—12).

Mag dieser Bericht auch an einzelnen Stellen kleinere oder größere Textschäden haben, so scheint er doch, wenigstens bei oberflächlicher Betrachtung, im großen Ganzen einen bündigen Zusammenhang aufzuweisen. Bei tieferem Eindringen jedoch stößt man auf manche sachliche Schwierigkeiten, und die Kritiker sind unaufhörlich bemüht, diese möglichst scharf hervortreten zu lassen. Sie finden aber in der Erzählung nicht bloß zahlreiche Unebenheiten und Sonderbarkeiten, sondern wollen in ihr selbst nicht unbedeutende Widersprüche entdecken. Um nun diese zu erklären, nehmen sie jetzt gemeiniglich eine Zusammensetzung aus zwei Berichten an[2]). Nach dem einen verläuft die Sache also: Samuel ist alt und seine Söhne taugen nichts; darum verlangt das Volk einen König nach dem Muster der heidnischen Nachbarstaaten. Der Theokrat Samuel ist über diese Forderung entsetzt. Er warnt eindringlich, bezeichnet das Begehren als Abfall von Jahve und als freiwilligen Selbstmord; umsonst, das Volk bleibt bei seinem Verlangen. So wird denn Samuel von Jahve

[1]) Prolegomena zur Geschichte Israels[6], Berlin 1905. S. 246.

[2]) Nach dem Orte der Wahl bezw. der Einsetzung des Königs unterscheidet man vielfach mit K. Budde die M- (= Maspha) und die G- (= Galgala) Quelle.

angewiesen, nachzugeben (Kap. 8). Darauf beruft er sämtliche Stämme nach Maspha und läßt das Los über die Wahl entscheiden; es trifft Saul (Kap. 10,17—27). Nun legt Samuel sein Amt nieder und gibt dem Volke seine letzten Ermahnungen (Kap. 12). — Ganz anders lautet der zweite Bericht: Der Benjaminit Saul sucht die verlorenen Eselinnen seines Vaters Kis und kommt auf seinem Gange zu dem Seher Samuel, um sich bei ihm Rats zu erholen. Dieser hat am Tage vorher von Gott die Offenbarung erhalten, es werde ein Mann zu ihm kommen, der zum Befreier Israels ausersehen sei. Diesen soll er zum Fürsten über sein Volk salben. Er nimmt daher den Ankömmling freundlich auf und erteilt ihm am folgenden Tage die heilige Weihe. Dann gibt er ihm drei Vorzeichen an, aus deren Erfüllung er seine göttliche Berufung erkennen soll. Alles trifft ein, wie vorausverkündigt. Saul wird innerlich vollständig umgewandelt, hüllt sich aber in tiefes Stillschweigen (Kap. 9—10,16). Etwa einen Monat nachher wird Jabes Galaad von den Ammonitern belagert und ist der Gefahr einer schimpflichen Übergabe ausgesetzt. Boten durcheilen das Gebiet der westjordanischen Stammesbrüder und bitten um schleunigen Entsatz. Sie kommen auch nach Gabaa Benjamin. Die Bevölkerung bricht bei dieser Unglückspost in lautes Wehklagen aus. Saul kehrt eben hinter seinen Rindern vom Felde heim. Verwundert fragt er nach dem Grunde dieser Aufregung und erfährt die große Not von Jabes Galaad. Da kommt der Geist Gottes über ihn: Ergrimmt über den Israel drohenden Schimpf, fordert er das gesamte Volk zum Kriegszuge auf, und er erringt über die Feinde einen glänzenden Sieg. In seinem Freudenrausche erhebt das dankbare Volk den streitbaren Recken in Galgala zum König (Kap. 11).

Unter den älteren katholischen Exegeten hat sich mit dieser Geschichte am eingehendsten wohl F. Himpel[1]) befaßt. Er kann die verschiedenen Schwierigkeiten, die der Bericht bietet, nicht ableugnen, sucht sie aber mit dem Aufgebot großen Scharfsinns zu lösen und die herkömmliche Auffassung zu rechtfertigen. Aber die Gegner haben mit ihren Angriffen nicht nachgelassen; sie haben sie im Gegenteil seitdem vermehrt und verstärkt, haben den Hebel immer wieder an den schwachen Punkten angesetzt und mit ihrer zersetzenden Kritik besonders auf das jüngere Geschlecht einen großen Eindruck gemacht. Auch katholische Forscher bekennen sich mehr und mehr zu ihren Ansichten.

[1]) Theologische Quartalschrift 1874, 71—126.



Allerdings scheint es auch uns, daß die von den Kritikern vorgebrachten Bedenken zu einem guten Teil begründet und durch die bisher gegebenen Erklärungen nicht hinreichend gehoben sind.

Eine große Schwierigkeit bietet zunächst die Verbindung der Königswahl in Maspha mit der Erneuerung des Königtums in Galgala. Diese Erneuerung hat doch nur dann einen Sinn, wenn jene Wahl erfolglos, wenn sie strittig war. Strittig aber konnte sie nur dann sein, wenn die Gegner Sauls (10,27) so zahlreich waren, daß er in Kap. 11 als reiner Privatmann erscheint. Waren sie aber so zahlreich, so ist nicht recht einzusehen, wie man sie 11,12 mit dem Tode bedrohen kann. Bildeten sie aber eine verächtliche Minderheit, wozu dann die Erneuerung des Königtums?[1]) Die Königswahl in Maspha aber war wirklich mit gutem Erfolge gekrönt. Es heißt 10, 24: ‚Das ganze Volk brach in den Ruf aus: Es lebe der König!' Die Mißvergnügten können demnach nur eine verschwindend kleine Zahl gebildet haben. Auch vom psychologischen Standpunkt ist es höchst unwahrscheinlich, daß diese Gruppe bedeutend war. Die Ältesten Israels sind ja insgesamt zu Samuel gekommen und haben einen König verlangt; trotz aller Warnungen (8,11—20; 10,18 f) verharren sie bei ihrer Forderung, sie wollen durchaus einen König. Die Wahl ist ferner in unanfechtbarer Form verlaufen; in der Entscheidung des Losorakels erkennt man allgemein den Willen Gottes, und hier bezeichnet Samuel noch ausdrücklich den Erwählten als von Jahve selbst erkoren (10,24). Nun finden sich trotz allem Unzufriedene; Querköpfe und Eigenbrödler gibt es eben zu allen Zeiten und an allen Orten. Aber wie überall, so werden sie auch hier gegenüber den vernünftigen Leuten nur einen ganz verschwindend kleinen Bruchteil gebildet haben. Da man zudem den König Samuel sozusagen abgetrotzt hat, muß schon der Eigensinn und die allergewöhnlichste Klugheit selbst die Mehrzahl derer, die vielleicht eine andere Persönlichkeit gewünscht hätten, von einer Kundgebung der Unzufriedenheit abhalten. Wenn demnach die Neueren בני בליעל (10,27) mit ‚einige Nichtswürdige' übersetzen, so ist das nicht bloß sprachlich[2]) gerechtfertigt, sondern auch sachlich geboten. — Ferner kommt die Forde-

[1]) Vgl. K. Budde, Die Bücher Richter und Samuel, ihre Quellen und ihr Aufbau, Gießen 1890. S. 174.

[2]) Vgl. אנשים einige; Ex 16,20; ימים einige Tage Gn 4,3 24,55; Richt 11,4; 14,8; 15,1; 1 Kg 17,7; Is 65,20.

rung des Volkes, die Gegner Sauls vor dem Tage von Galgala niederzumachen, vollständig après coup. Wollten die Monarchisten ernstlich Ordnung im Lande haben, die Wehrkraft des Gemeinwesens sicher stellen und das Ansehen des erwählten Königs schützen, so sollte man erwarten, daß sie sofort in Maspha den Widerstand gebrochen und die Unzufriedenheit im Keime erstickt hätten, um so der Gefahr vorzubeugen, daß der Widerspruch weitere Kreise zog und den Erfolg ihrer Bemühungen in Frage stellte. Und wozu denn ‚rührte Gott den Tapferen das Herz', wenn sie nicht auch den Mut hatten, für ihren Herrn gegen die widerspenstige Minderheit einzutreten? Aber nach dem Sieg über die Ammoniter ist ihr Vorgehen zunächst überflüssig. Nach der herkömmlichen Auffassung muß nämlich die Königswahl von Maspha dem Feldzug gegen die Ammoniter vorausgehen, weil sonst das Aufgebot Sauls nicht diese durchschlagende Wirkung hätte haben können[1]). Hat aber Saul diesen Erfolg infolge seines königlichen Ansehens, dann erkennen auch die früher Widerspenstigen seine Oberhoheit an, dann fällt aber auch jeder vernünftige Grund weg, sie niederzumachen; das umso mehr, als der König sich glänzend bewährt hat und seine Stellung nun gefestigt ist, während die Gegenpartei nun sowieso schon moralisch vernichtet ist. Das Vorgehen ist aber auch innerlich unwahrscheinlich; denn gemeinsame Gefahren und gemeinsame Erfolge lassen die Zwistigkeiten verstummen und schließen die Getrennten an einander; man ist froh, daß man die Scherereien los ist, und freut sich des Sieges, denkt aber nicht daran, sofort gegen das eigene Fleisch und Blut zu wüten. — Endlich würde man die Abdankung Samuels sofort nach dem Tage von Maspha erwarten; denn mit der erfolgreichen Königswahl erreicht seine amtliche Tätigkeit ihren Abschluß. Dann wäre auch seine Abschiedsrede (Kap. 12) ihrem Inhalt und ihrem ganzen Ton nach eher verständlich; denn so scharfe Angriffe auf das Königtum, das ja dem Herrn abgetrotzt ist, sind in Maspha wohl begreiflich, aber nach dessen glänzender Bewährung bei Jabes doch nur schwerlich denkbar.

Auch die Königswahl in Maspha läßt sich unseres Erachtens mit der geheimen Salbung Sauls nicht recht in Einklang bringen. Ohne Zweifel wollen die Ältesten nicht, daß ihnen Samuel einen König nach seinem bloßen Gutdünken gebe, sondern erwarten sicherlich das jetzt angewandte Verfahren: die Entscheidung durch das Los.

---

[1]) F. Himpel aaO. 83 f.



Denn macht sich jetzt nach der Anwendung eines objektiven Mittels, in dem man doch gemeiniglich eine Kundgebung des göttlichen Willens sieht, der Widerstand geltend, wie groß wäre da wohl die Unzufriedenheit gewesen, wenn der Prophet ganz nach seinem Belieben gehandelt hätte? Die Anwendung des Loses wird von Samuel auch von vornherein vorgesehen sein; denn wählt er diese Art und Weise, nachdem ihm Saul von Jahve als der Auserkorene bezeichnet ist, dann mußte er es um so mehr ohne eine solche Offenbarung tun. Da fragt es sich nun: Warum erhält Samuel die Mitteilung, daß Saul der Auserwählte ist, da doch später das Los darüber entscheidet? Warum salbt er ihn bei der ersten Begegnung und nicht nach der Königswahl von Maspha, wo doch der eigentliche Platz gewesen wäre? Warum gibt er Saul die drei Zeichen als Unterpfand für seine Erwählung, wenn er doch nachher durch das Los als der von Gott ausersehene König bezeichnet wird, zumal da das Bewußtsein der Auserwählung bis zum Tage von Maspha weder für Saul noch für andere irgend welche Bedeutung hat? Was soll endlich 10,7: ,Wenn du diese Zeichen eintreffen siehst, so tu, was sich dir darbietet; denn Gott ist mit dir'? Alle verstehen den Vers so: Tu, was dir in den Sinn kommt; es wird dir das Richtige einfallen, und Gott wird dir seinen Beistand verleihen. Ferner beziehen alle den Vers auf den Vorgang von 11,6 f: Saul vom Geiste Gottes ergriffen, bietet den Heerbann auf zum Kriege gegen Ammon. Aber wenn Saul anerkannter König ist — und das ist er — so versteht es sich von selbst, daß er seinen Volksgenossen Hilfe bringt und den Heerbann beruft. Oder bezieht sich der Vers vielleicht auf die Art und Weise des Aufgebots, die Zerstückelung der Rinder und die Umhersendung der Stücke? Sonst wird der Heerbann Israels durch Posaunenstöße oder durch Zeichen auf den Bergeshöhen aufgerufen. Hätte Saul diesen Weg eingeschlagen, so hätte er Gehorsam gefunden wie immer. Die jetzige Art wäre also nur etwas ganz Akzidentelles, und dafür sollte das ganze Aufgebot der drei Zeichen da sein? Da fehlt denn doch jedes gesunde Verhältnis. Überhaupt sollte man diese Zeichen eher nach der (den Gegnern gemäß erfolglosen) Königswahl erwarten, wo Saul nach der herkömmlichen Auffassung der Stärkung besonders bedürftig ist.

Weiter steht die Königswahl in Maspha in Widerspruch mit dem Bericht über den Ammoniterkrieg. Die Wahl ist erfolgreich; mit dem neugewählten König ziehen die ,Tapferen, denen Gott das

Herz gerührt'. Von diesen Tapferen nun erscheint keine Spur mehr, von einer den König umgebenden Leibwache zeigt sich nichts. Da nach den Anhängern der herkömmlichen Meinung auch der Ammoniterkrieg Veranlassung zur Forderung eines Königs ist, so wäre es jetzt die erste Pflicht des jungen Königs gewesen, sich gegen den immer näher rückenden Feind zu rüsten. Aber dergleichen geschieht nicht. Überhaupt erscheint Saul nicht als König, sondern als reine Privatperson. Wer Kap. 11 unbefangen betrachtet, kann sich diesem Eindruck nicht entziehen. Weder die Jabesiter noch die Ammoniter wissen etwas von dem neuen König, der berufen ist, Israel gegen seine Feinde und zunächst gegen die Ammoniter wehrhaft zu machen. Die Bürger von Jabes wollen Boten senden durch alle Gebietsteile Israels, um Hilfe zu erflehen, nicht an den König, den berufenen Schützer. Als die Boten nun nach Gabaa kommen[1]), da fragen sie nicht nach dem König, sondern sie tragen ihr Anliegen der Bevölkerung vor. In Gabaa aber — und wenn Saul irgendwo, mußte er bei den ihm stets ergebenen Benjaminiten anerkannt sein — fühlt sich niemand bemüßigt, dem ‚König' die Ankunft der Gesandten zu melden und ihm das dringende Anliegen, das ihn doch zuerst angeht, vor-

[1]) Selbst C. Fr. Keil wendet sich gegen die Deutung, ‚daß die Boten nicht sofort zu den einzelnen Stämmen auseinandergehen, sondern sich vereint zuerst nach Gibea Sauls begeben. Dies steht nicht im Texte, sondern nur, daß die Boten dorthin kommen; und dies wird allein erwähnt, weil sie hier die gewünschte Hilfe erhielten'. Die Bücher Samuels², S. 92 Anm. In der Tat haben wir keinen Grund anzunehmen, daß die Jabesiter ihren Plan, ‚in das ganze Gebiet Israels Boten zu entsenden' (11,3), aufgegeben hätten. Ihr Erscheinen in Gabaa allein wird erwähnt, weil nur dieses den Schriftsteller und seine Leser in der Geschichte Sauls interessiert, ferner weil dort die erbetene Hilfe gefunden und von dort aus der Feldzug ins Werk gesetzt wird. Will man aber durchaus, daß sich die Jabesiter sofort und insgesamt nach Gabaa begeben haben — obwohl es nicht im Texte steht — so kann man jedenfalls nicht die Anwesenheit des erwählten Königs dafür geltend machen; denn das wird nicht nur nirgends angedeutet, sondern durch die ganze Darstellung ausgeschlossen. Sie mochten sich vielmehr sogleich an die Benjaminiten wenden, weil sie von ihnen am ersten Hilfe erwarten durften; denn diese hatten einst nicht an dem Vernichtungskrieg gegen Jabes teilgenommen und waren zu der Stadt in engere Verbindung getreten (Richt 21,6—14). Schließlich könnte man auch an eine besondere Fügung Gottes denken, der diese Gelegenheit benutzen wollte, Saul an die Spitze des Volkes zu stellen.



zutragen. Er kommt ganz ruhig hinter seinen Rindern daher. Als er aber erscheint, da stürzt doch alles auf ihn los, um das Versäumte nachzuholen? Mit nichten; niemand fühlt sich veranlaßt, ihn über die Sachlage zu unterrichten. Er muß sich erst nach der Ursache des allgemeinen Wehklagens erkundigen, dann erfährt er die Sachlage. Doch jetzt besinnt er sich auf sich selbst und seine einen Augenblick vergessene königliche Stellung? Aber nein, er handelt nicht kraft seiner königlichen Gewalt, sondern auf einen ganz besonderen Antrieb Gottes, wie der Bericht es andeutet. Er bietet auch nicht in gewohnter Weise den Heerbann auf, sondern greift wie einst der Levit (Richt 19,29 f) zu einem ganz ungewöhnlichen Mittel, um durch die blutige Symbolik, verbunden mit schweren Drohungen, seinem Aufruf Nachdruck zu verschaffen. Gewiß, es ist der von Samuel 10,7 ins Auge gefaßte Zeitpunkt, aber er hat keine öffentlich anerkannte Autorität, er handelt nicht als König, er deckt sich vielmehr mit dem Namen Samuel: ‚Wer nicht mit ausrückt hinter Saul und Samuel, dessen Rindern soll es so ergehen!‘ (11,7) Der Erfolg wird dann auch nicht dem Königswort zugeschrieben, sondern dem Einfluß Jahves: ‚Da befiel ein Schrecken Jahves das Volk‘ (ebd.). Der Tag von Maspha ist in dem jetzigen Zusammenhang ganz bedeutungslos: Saul erscheint nicht als der erwählte König, sondern als eine bloße Privatperson, die allerdings mit einer Sendung von oben betraut, im gegebenen Augenblick durch ihr kraftvolles, entschlossenes Vorgehen die Volksgenossen zu einem kühnen Handstreich mitfortreißt.

Endlich lassen sich die 8,5 und 12,12 für die Forderung eines Königs vorgebrachten Gründe nicht mit einander verbinden. Allerdings könnte man immerhin sagen: ‚Was da von den sprechenden Personen behauptet wird, braucht nicht wahr zu sein‘. Indes so faßt es niemand auf, die von beiden Seiten vorgebrachten Gründe werden allgemein als richtig anerkannt und mit einander verbunden, aus psychologischen Gründen aber wird erklärt, weshalb von den verschiedenen Seiten verschiedene Gründe vorgebracht werden. Aber damit ist die Sache nicht abgetan. Die Schwierigkeit liegt vielmehr in der Verbindung der verschiedenen Anlässe. Ist nämlich der drohende Ammoniterkrieg auch ein Beweggrund für das Verlangen nach einem Könige, dann muß uns die Darstellung in Kap. 8 überraschen. Denn die Kriegsgefahr hätte doch als Anlaß nicht füglich verschwiegen werden dürfen: sie war ja der hauptsächlichste Grund. Er zeigte dem Volke die Notwendigkeit einer einheitlichen, kraftvollen Leitung: die Notwendig-

keit des Königtums. Daß die vorhandenen Führer, Samuel und dessen Söhne, dieser Aufgabe nicht gewachsen sind, kann erst in zweiter Linie in Betracht kommen. Wenn F. Himpel[1]) meint, das Volk habe in Kap. 8 die beiden Gründe in richtige Verbindung gebracht und dieses werde als selbstverständlich verschwiegen, ‚so müßte man dem Autor die Tendenz zuschieben, er habe mit Absicht das Volk in Kap. 8 ins Unrecht setzen wollen. Denn diesen bestimmten Eindruck, daß das Volk ungerechtfertigter Weise, ohne triftigen Grund einen König will, erhält man tatsächlich aus der Erzählung'[2]). Daß Samuel die Forderung eines Königs aus psychologischen Gründen mit dem drohenden Einfall der Ammoniter (12,12) statt mit seinem Alter und der Schlechtigkeit seiner Söhne begründet habe, wie F. Himpel sagt, ist auch nicht recht anzunehmen; denn 12,2 erwähnt er ja doch die beiden anderen Gründe. Ist der drohende Ammoniterkrieg ein Anlaß, den König zu verlangen, so ist ferner der Sachverhalt folgender: Die Ammoniter drohen mit einem Einfall in israelitisches Gebiet. Infolgedessen verlangen die Ältesten von Samuel einen König, da sie zu ihm und seinen Söhnen kein Vertrauen mehr haben. Bald darauf wird ihm in Saul der von Gott gewollte König zugeführt. So beruft er einige Zeit nachher das Volk nach Maspha zur Wahl. Einen Monat später ziehen die Ammoniter vor Jabes, das auf dem linken Ufer des Jordans etwa 2—4 Tagemärsche von ihrer Hauptstadt Rabbot Ammon liegt. Wenn sie so langsame Fortschritte machten, dann mußte die Gefahr für Israel wohl nicht so groß sein. Daß sie aber nicht auf sonderliche Hindernisse stießen, ergibt sich aus der Gewährung einer Bedingung, die in der Weltgeschichte wohl nicht ihres Gleichen hat: sie geben den Belagerten freiwillig Gelegenheit, sich Hilfe gegen sie zu verschaffen. Noch sonderbarer aber ist folgendes: Der König wird gewählt, um die drohende Ammonitergefahr zu beschwören. Aber einen Monat nachher ist für diesen Zweck noch nichts geschehen, Israel ist noch vollständig ungerüstet. Anstatt sich mit der Hebung der Wehrkraft zu befassen, geht der ‚König' landwirtschaftlichen Berufsarbeiten nach. Diese Tatsachen lassen sich doch schwerlich mit einander in Einklang bringen.

Angesichts solcher Schwierigkeiten ist es nicht auffallend, wenn auch Katholiken sich mit der herkömmlichen Auffassung nicht befreunden

---

[1]) AaO. 74 f.

[2]) J. Schäfers in Bibl. Zeitschr. 5 (1907), 132 f.

können, sondern andere Wege suchen. So hat sich J. Schäfers[1]) für Quellenscheidung ausgesprochen. Im großen Ganzen folgt er den Kritikern und nimmt die oben (S. 119 f) angegebenen Parallelberichte an. Dieser Erklärung können wir uns nicht anschließen. Denn wirkliche Doppelberichte, wie sie zB. in den verschiedenen Evangelien über dieselbe Begebenheit vorliegen, weisen zwar gewisse Unterschiede auf, aber es sind doch nur geringe Abweichungen in nebensächlichen Punkten. Aber in unserem Falle handelt es sich nicht um Berichte, die denselben Gegenstand behandeln und den Charakter von Varianten haben, sie sind vielmehr grundverschieden und widersprechen sich in den wesentlichsten Punkten. Dann aber bleiben auch selbst vom Standpunkt der Quellenscheidung aus Schwierigkeiten: in der M-Quelle fehlt jede tatsächliche Vollstreckung der Königswahl. Ferner bleibt auch in 12,12 für sie eine unlösbare Schwierigkeit (vgl. unten S. 141).

Wir legen daher eine andere Lösung vor. Sie beruht auf einer Umstellung und auf einer verschiedenen Deutung der beiden Berichte. Um dem Leser einen leichtern Überblick zu ermöglichen und um lange Auseinandersetzungen zu vermeiden, lassen wir den ganzen Abschnitt in unserer Anordnung folgen. Die Übersetzung beruht auf einer kritischen Untersuchung des Textes. Doch nur die Änderungen, die für den besonderen Zweck unserer Arbeit von Bedeutung sind, werden begründet; die meisten aber sind dafür ohne Belang.

I. Saul zum Fürsten (נגיד) Israels erkoren

1. Sauls erste Begegnung mit Samuel (9,1—26a)

9,1. Es war ein Mann aus (Gabaa) Benjamin[2]), namens Kis, ein Sohn Abiels[3]) . . . ein Benjaminit[4]) mit reichem Vermögen. 2. Er hatte einen Sohn mit Namen Saul, auserlesen und schön; es gab unter den Israeliten keinen schönern Mann als ihn; um Hauptes länge überragte er alles Volk. 3. Nun gingen Kis, dem Vater Sauls, die Eselinnen verloren; da gebot Kis seinem Sohne Saul: „Nimm doch den Großknecht[5]) mit und mache dich auf den Weg, die Eselinnen zu suchen!" (Da machte sich Saul auf, nahm den Großknecht seines Vaters mit und ging hin, die Eselinnen seines Vaters

[1]) Bibl. Zeitschrift 5 (1907), 126—145.

[2]) L. מִגִּבְעַת בִּן־יָמִין (Wellhausen).

[3]) Der Stammbaum scheint gestört zu sein.

[4]) L. אִישׁ בֶּן־יְמִינִי (Budde). [5]) Vgl. diese Zeitschr. 33 (1909), 386.

Kis zu suchen)[1]. 4. Sie durchzogen[2]) das Gebirge Ephraim und wanderten[2]) durch das Gebiet von Salisa, fanden sie aber nicht. Sodann durchzogen sie das Gebiet von Saalim (?), aber sie waren nicht da. Dann wanderten[2]) sie durch das Gebiet von Benjamin, aber ohne sie zu finden. 5. Als sie nun in das Gebiet von Suph gelangt waren, sprach Saul zu dem Knechte, den er bei sich hatte: ‚Komm, wir wollen umkehren, damit mein Vater nicht anfange[3]), sich mehr um uns als um die Eselinnen zu sorgen‘[4]). 6. Da erwiderte ihm (sein Knecht)[5]): ‚Siehe, ein Gottesmann befindet sich in dieser Stadt, und er steht in hohem Ansehen; alles, was er verkündigt, trifft sicherlich ein. Wohlan, gehen wir hin! Vielleicht gibt er uns Bescheid in der Angelegenheit, die uns beschäftigt‘. 7. Da erwiderte Saul seinem Knechte: ‚Angenommen, wir gingen hin; was bringen wir dann diesem Manne mit? Denn das Brot ist ausgegangen in unseren Taschen, und eine Kaufgelegenheit[6]) ist nicht da. Was haben wir bei uns, das wir dem Manne Gottes mitbringen könnten?‘[7]) 8. Da entgegnete der Knecht Saul abermals und sprach: ‚Siehe, ich habe einen Viertel Silbersekel bei mir; den magst du[8]) dem Gottesmann geben, damit er uns in unserer Angelegenheit Bescheid erteile‘. 10. Da sprach Saul zu seinem Knechte: ‚Dein Vorschlag ist gut. Wohlan, laß uns gehen!‘ So gingen sie zu der Stadt, wo sich der Gottesmann aufhielt. 11. Als sie nun den Weg zur Stadt hinanstiegen, siehe[9]), da trafen sie Mädchen, die zum Wasserschöpfen herauskamen. Die fragten sie: ‚Ist der Seher hier?‘ — 9. Wenn man ehemals in Israel Gott befragen ging, so sagte man also: ‚Wohlan, wir wollen zum Seher gehen‘; denn den heutigen ‚Propheten‘[10]) nannte man ehemals ‚Seher‘[11]). — 12. Sie antworteten ihnen und sprachen:

---

[1]) Luk.: Καὶ ἀνέστη Σαοὺλ καὶ παρέλαβεν ἓν τῶν παιδαρίων τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετ' αὐτοῦ καὶ ἐπορεύθη ζητεῖν τὰς ὄνους Κὶς, τοῦ πατρὸς αὐτοῦ. Vgl. Syr., Ar.

[2]) L. ויעברו (LXX, Vulg.).

[3]) L. יָחֵ֫ל; vgl. diese Zeitschr. 33 (1909) 386. [4]) L. לִדְאֹג.

[5]) Ergänze נערו (Luk., Syr., Arab.).

[6]) L. ותמורה (Klostermann).

[7]) Der Inf. לְהָבִיא ist von מה־אתנו (das vielleicht zu versetzen wäre, vgl. LXX) abhängig.

[8]) L. ונתתה (LXX). [9]) L. וְהִנֵּה (Luk.) st. והמה.

[10]) L. לַנָּבִיא; vgl. diese Zeitschr. 33 (1909), 386.

[11]) V. 9 ist hinter V. 11 zu versetzen.

‚Jawohl; seht, vor euch ist er eben jetzt eilends zur Stadt gekommen[1]) — das Volk hat nämlich heute ein Opfer auf der Höhe. 13. Wenn ihr in die Stadt kommt, werdet ihr ihn grade noch treffen, bevor er zur Mahlzeit auf die Höhe steigt. Das Volk ißt nämlich nicht eher, als bis er kommt; denn er segnet das Opfermahl, und dann erst essen die Geladenen. Geht also nur hinauf, denn [ ][2]) grade jetzt könnt ihr ihn treffen‘.

14. Da gingen sie zur Stadt hinauf. Als sie nun eben mitten ins Tor[3]) gelangt waren, kam Samuel ihnen von drinnen entgegen, um zur Höhe hinaufzusteigen. 15. Nun hatte aber Jahve einen Tag vor der Ankunft Sauls Samuel folgende Mitteilung gemacht: 16. ‚Morgen um diese Zeit schicke ich zu dir einen Mann aus dem Gebiete Benjamins; den sollst du zum Fürsten über mein Volk Israel salben, auf daß er mein Volk aus der Gewalt der Philister befreie; ich sehe ja (das Elend)[4]) meines Volkes, denn sein Geschrei dringt zu mir‘. 17. Als nun Samuel Sauls ansichtig wurde, teilte Jahve ihm mit: ‚Siehe, das ist der Mann, von dem ich dir sagte: Er soll über mein Volk herrschen[5])‘. 18. Saul traf[6]) nun Samuel mitten im Tore und sprach: ‚Zeige mir, bitte, wo der Seher wohnt‘. 19. Und Samuel erwiderte Saul und sprach: ‚Ich bin der Seher. Geh mit mir auf die Höhe und iß[7]) heute bei mir, so will ich dich morgen früh ziehen lassen und dir Auskunft geben über alles, was du auf dem Herzen hast. 20a. Was aber die Eselinnen angeht, die dir heute vor drei Tagen verloren gegangen sind, so sorge dich nicht weiter um sie; denn sie haben sich gefunden. 20b. Wem gehört überhaupt alles Beste in Israel?[8]) Nicht dir und dem ganzen Hause deines Vaters?‘ 21. Saul aber antwortete und sprach: ‚Bin ich nicht ein Benjaminit, aus dem kleinsten[9]) der Stämme Israels und ist nicht mein Geschlecht das unbedeutendste unter allen Geschlechtern des Stammes[10]) Benjamin? Warum redest du denn dergleichen zu

---

1) L. לְפָנֵיכֶם מַהֵר עתה כְּהַיּוֹם בא לעיר (vgl. LXX).
2) Str. אתו (LXX). 3) L. השער st. העיר; vgl. V. 18.
4) Ergänze (mit LXX, Targ.) עֳנִי vor עַמִּי.
5) L. יָשֹׁר (Klostermann).
6) L וַיִּפְגֹּשׁ; vgl diese Zeitschr. 33 (1909), 387.
7) L. ואכלתָה (LXX).
8) Die VV. 20b 21 würden sich besser an 24a anschließen.
9) L. מִקְּטַן (Syr., Vulg.). 10) L. שֵׁבֶט (Vulg., Targ.).

mir?‘ 22. Samuel nahm nun Saul und dessen Knecht mit, führte sie in die Halle und wies ihnen einen Platz an der Spitze der Gäste an; es waren ihrer etwa dreißig Mann. 23. Dann befahl Samuel dem Koch: ‚Bring das Stück, das ich dir übergeben habe mit der Weisung: Hebe es bei dir auf‘. 24a. So trug denn der Koch die Keule und den Fettschwanz[1]) auf und setzte sie Saul vor. Da sprach (Samuel zu Saul) also: ‚Siehe da vor dir den Ehrenanteil, iß: aufgehoben wurde er für dich, als ich die Leute zum Feste lud‘[2]). 24b. So speiste Saul an jenem Tage mit Samuel. 25. Dann stiegen sie von der Höhe zur Stadt hinunter; man bereitete Saul ein Lager[3]) auf dem Dache, 26a. und er legte sich schlafen[4]).

2. Die Salbung Sauls zum Fürsten Israels (9,26b—10,16)

9,26b. Als sich die Morgenröte erhob, rief Samuel dem Saul zum Dache hinauf: ‚Steh auf, daß ich dich geleite‘. Da erhob sich Saul, und beide [er und Samuel][5]) gingen hinaus. 27. Als sie nun an die Grenze des Stadtgebietes kamen, sprach Samuel zu Saul: ‚Sage dem Knecht, er solle uns vorausgehen; du aber bleib hier[6]) stehen, auf daß ich dir den Auftrag Gottes kund tue‘. (Und Saul gebot seinem Knechte) und er ging (ihnen voraus)[7]). 10,1. Da nahm Samuel ein Ölfläschlein und goß es über sein Haupt aus; dann küßte er ihn und sprach: ‚Damit (salbt dich Jahve zum Fürsten über sein Volk Israel. Du sollst über das Volk Jahves herrschen und es erretten aus der Hand seiner Feinde ringsum. Dies aber

---

1) L. וְהָאַלְיָה (Geiger); vgl. diese Zeitschr. 33 (1909), 387.

2) Ich lese die schwierige Stelle also:

ויאמר (שמואל אל־שאול LXX) לאמר הנה הנשאר
שים לפניך אכל שמור לך כי למועד העם קראתי

Wenn man nicht annehmen will, daß sich die Mädchen V. 13 geirrt haben, so muß הנשאר etwas anderes sein als ‚das Übriggebliebene, der Rest‘, etwa ‚der zurückgesetzte, aufgehobene, reservierte Anteil‘. Ob nicht הנשמר zu lesen wäre? Vgl. diese Zeitschrift aaO.

3) L. וַיַּרְבִּדוּ לשאול (LXX).

4) L. וַיִּשְׁכָּב (LXX). 5) Vielleicht Zusatz.

6) L. mit Klostermann nach LXX, Luk. הַלֹּם st. כיום.

7) Luk.: Καὶ εἶπε Σαοὺλ τῷ παιδαρίῳ αὐτοῦ καὶ διῆλθεν ἔμπροσθεν αὐτῶν. ויעבר (2) ist noch ein Rest dieses Gliedes.

mag dir als Zeichen dafür dienen)[1]), daß dich Jahve zum Fürsten über sein Erbe gesalbt hat: 2a. Wenn du heute von mir gehst, 6b wirst du dich in einen andern Menschen verwandeln[2]); 2b. beim Grabe Rachels an der Grenze Benjamins[3]) . . . wirst du zwei Männer antreffen, die zu dir sagen: Die Eselinnen, die du suchen gingest, haben sich gefunden. Nun sorgt sich dein Vater nicht mehr um die Eselinnen, sondern er bangt um euch und fragt: Was kann ich für meinen Sohn tun? 3. Und gehst du von dort weiter und kommst zur Eiche Tabor (?), so wirst du[4]) da drei Männer antreffen, die zu Gott nach Bethel hinaufziehen; der eine trägt drei Ziegenböckchen, der zweite drei Körbe[5]) Brot, der dritte einen Schlauch Wein. 4. Die werden dich grüßen und dir zwei (Laibe)[6]) Brot geben; die magst du von ihnen annehmen. 5. Danach wirst du Gabaa Gottes erreichen, wo die Säule[7]) der Philister steht; wenn du dahin kommst, wirst du eine Schar Propheten treffen, die von der Höhe zur Stadt[8]) herabsteigen. Vor ihnen her ertönen Harfe, Pauke, Flöte und Zither, während sie selbst in prophetischer Begeisterung sind. 6a. Da wird der Geist Jahves über dich kommen, und du wirst gleich ihnen in Verzückung geraten. 7. Wenn dir nun diese Zeichen wirklich eintreffen, so tue alles[9]), was sich dir darbietet; denn Gott ist mit dir'. [8. Ziehe hinab vor mir nach Galgala. Ich werde zu dir herunterkommen, um Brandopfer darzubringen und Mahlopfer zu halten; sieben Tage sollst du warten, bis ich zu dir komme, um dir anzugeben, was du tun sollst[10]).]

9. Als[11]) er nun den Rücken wandte, um von Samuel wegzugehen, da wandelte ihm Gott sein Herz in ein anderes, und es

---

[1]) Nach LXX: Οὐχὶ κέχρικέν σε Κύριος εἰς ἄρχοντα ἐπὶ τὸν λαὸν αὐτοῦ, ἐπὶ Ἰσραήλ; καὶ σὺ ἄρξεις ἐν λαῷ Κυρίου, καὶ σὺ σώσεις αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἐχθρῶν αὐτοῦ κυκλόθεν. καὶ τοῦτό σοι τὸ σημεῖον.

[2]) Wegen V. 9 setze ich das Glied hierher.

[3]) בצלצח ist ein unverständliches Wort.

[4]) L. וּמָצָאתָ (LXX, Luk., Syr., Ar.).

[5]) LXX ἀγγεῖα = כְּלוּבֵי (Klostermann) oder כְּלֵי (Smith).

[6]) L. כִּכְּרוֹת; vgl. LXX.

[7]) L. נְצִיב (LXX, Syr., Vulg.; vgl. 13,3 f.).

[8]) העיר, das sich mit שם stößt, versetze ich hinter מהבמה; vgl. 9,25.

[9]) L. כל st. לך (LXX).

[10]) V. 8 paßt hier nicht und scheint anderswohin zu gehören.

[11]) ויהי st. והיה.

trafen alle diese Zeichen an demselben Tage ein . . . 10. Als er (von) dort[1]) nach Gabaa kam[2]), begegnete ihm eine Schar Propheten, und der Geist **Gottes** kam über ihn, so daß er sich wie ein Verzückter unter ihnen geberdete. 11a. Alle, die ihn von früher her kannten[3]), sahen es, wie (er)[4]) den Propheten gleich verzückt war; und die Leute fragten einander: ‚Was ist denn mit dem Sohne des Kis vorgegangen?‘ 12a. Und einer von ihnen[5]) entgegnete und sprach: 11b. ‚Ist auch Saul unter den Propheten[6])? 12b. Und wer ist sein Lehrer?‘[7]) Daher ist das Sprichwort entstanden: Ist auch Saul unter den Propheten? 13. Als aber seine Verzückung vorüber war, ging er nach Gabaa[8]). 14. Da sprach Sauls Oheim zu ihm und seinem Knechte: ‚Wohin seid ihr gegangen?‘ Er antwortete: ‚Die Eselinnen zu suchen, und als wir sie nirgends fanden, begaben wir uns zu Samuel‘. 15. Da sprach Sauls Oheim: ‚Teile mir doch mit, was Samuel euch gesagt hat‘. 16. Saul erwiderte seinem Oheim: ‚Mitgeteilt hat er uns, daß sich die Eselinnen gefunden hätten‘. Die Angelegenheit [] aber, von der Samuel gesprochen, verriet er ihm nicht[9]).

---

1) L. מִשָּׁם st. שם (LXX); das Wort setzt eine Lücke voraus: den Bericht von der Erfüllung der beiden anderen Zeichen. Wahrscheinlich ist das ו des vorhergehenden ויבאו aus diesem מ entstanden.

2) L. ויבא (LXX: vgl. das folgende לקראתו).

3) L. יוֹדְעָו (LXX). 4) Ergänze (mit LXX) הוא.

5) L. מֵהֶם st. משם (LXX).

6) Wellhausen streicht das ganze Glied ויען . . . אביהם. Alle Schwierigkeiten werden durch unsere Versetzung gehoben.

7) L. אָבִיהוּ (LXX, Luk., Syr., Ar.).

8) St. הבמה sind verschiedene Verbesserungsvorschläge gemacht worden. Ich lese mit mehreren Erklärern הַגִּבְעָה.

9) V. 16b wird von Budde u. a. als Zusatz erklärt, hauptsächlich wegen des Ausdrucks המלוכה. LXX B läßt אשר אמר שמואל aus. Zu beachten ist, a) daß in Kap. 9—10,16 von einem מלך keine Rede gewesen ist, sondern nur von einem נגיד (vgl. 9,16; 10,1); b daß die Stellung des Gliedes אשר וגו׳ auffallend ist. Zu lesen ist: ואת־דבר אשר אמר שמואל לא־הגיד לו (zu את־דבר אשר vgl. G.-K. Hebr. Gramm. 130c). Der אשר-Satz war von seiner Stelle gerückt und vielleicht auf dem Rand nachgetragen. Ein Leser ergänzte das unverständliche דבר durch המלוכה, weil er glaubte, es handle sich um das Königtum. Diesen Text hatten LXX B vor sich. Der אשר-Satz wurde dann später an der jetzigen Stelle nachgetragen.

3. Sauls Sieg über die Ammoniter (10,27b—11,11)

10,27b. Ungefähr einen Monat nachher[1] 11,1. zog Naas der Ammoniter heran und belagerte Jabes in Galaad. Die gesamte Bürgerschaft von Jabes ließ nun Naas melden: ‚Schließe mit uns einen Vertrag, so wollen wir dir untertan sein'. 2. Der Ammoniter Naas aber antwortete ihnen: ‚Unter der Bedingung will ich mit euch (einen Vertrag)[2]) schließen, daß ich jedem von euch das rechte Auge ausstechen kann, um damit ganz Israel einen Schimpf anzutun'. 3. Da erwiderten ihm die Ältesten von Jabes: ‚Gewähre uns sieben Tage Frist, daß wir Boten in das ganze Gebiet Israels senden; wenn uns dann niemand hilft, so wollen wir uns dir ergeben'. (So sandten die Bewohner von Jabes in Galaad Boten aus)[3]; 4. es kamen die Boten nun nach Gabaa Sauls und trugen (diese)[4] Kunde dem Volke vor. Da brach das ganze Volk in lautes Weinen aus. 5. Saul aber kam eben hinter den Rindern her vom Felde heim. Da fragte Saul: ‚Was hat das Volk, daß es weint?' Nun teilte man ihm die Botschaft der Jabesiter mit. 6. Als Saul diese Kunde vernahm, da kam der Geist Gottes über ihn, und er geriet in heftigen Zorn. 7. Er nahm ein Paar Rinder, zerstückelte sie und sandte [die Stücke] durch Boten durch das ganze Gebiet Israels und ließ verkündigen: ‚Wer nicht mit auszieht hinter Saul und Samuel, dessen Rindern soll es ebenso ergehen'. Da befiel das Volk ein Schrecken Jahves, und es folgte dem Aufgebot[5]) wie ein Mann. 8. Er musterte sie in Bezech; es waren ihrer aber 300 000 Israeliten und 30 000 Judäer (?). 9. Und er sprach[6]) zu den Boten, die gekommen waren: ‚Also sollt ihr den Bewohnern von Jabes in Galaad melden: Morgen, wenn es heiß wird, soll euch Rettung werden'. Da gingen die Boten heim, und als sie den Bürgern von

---

[1]) L. וַיְהִי כְּמֵחֹדֶשׁ (LXX, Vulg.); Klostermanns וַיְהִי בִּימֵי הֶחָרִישׁ ‚es war in der Pflügezeit' wäre wohl passend, wenn es einen Anhaltspunkt in irgend einem Texte hätte. Da das Kaph veritatis allgemein verworfen wird (vgl. G.-K. 118 x), so kann ויהי כמחריש nur besagen ‚er war wie schweigend', was natürlich nicht bedeutet ‚ille vero dissimulabat se audire' (Vulg.).

[2]) Ergänze ברית (3 Hss., LXX B, Syr., Vulg.).

[3]) Luk.: καὶ ἀπέστειλαν ἀγγέλους οἱ ἄνδρες Ἰαβὶς τῆς Γαλααδίτιδος.

[4]) Hinter הדברים ergänze האלה (Luk., Syr.; vgl. V. 6).

[5]) L. וַיִּצָּעֲקוּ; vgl. LXX. [6]) L. ויאמר (LXX).

Jabes die Kunde brachten, freuten sie sich. Nun ließen die Jabesiter (Naas dem Ammoniter)[1]) melden: ‚Morgen wollen wir uns euch ergeben; dann tut mit uns, was immer euch gut dünkt‘. 11. Am folgenden Morgen nun teilte Saul das Volk in drei Abteilungen, und sie drangen zur Zeit der Morgenwache mitten in das Lager und schlugen (die Söhne)[2]) Ammons, bis es heiß ward; (sie töteten viele von ihnen, auch den König Naas)[3]), die übrigen aber zerstoben, daß auch nicht zwei von ihnen beisammen blieben.

II. Saul zum Könige (מלך) Israels gewählt

1. Verlangen des Volkes nach einem König (8,1—22)

8,1. Als Samuel alt geworden war, hatte er seine Söhne zu Richtern über Israel bestellt. Sein erstgeborener Sohn hieß Joel, sein zweiter Abia; (sie)[4]) sprachen Recht in Bersabee. 3. Aber seine Söhne wandelten nicht auf seinen Wegen: sie suchten ihren Vorteil, ließen sich bestechen und beugten das Recht. 4. Da versammelten sich die Ältesten Israels alle, kamen zu Samuel nach Rama 5. und sprachen zu ihm: ‚Du bist nun alt geworden, deine Söhne aber wandeln nicht auf deinen Wegen: so setze denn einen König über uns, daß er über uns herrsche, wie es bei allen [andern] Völkern der Fall ist‘. 6. Samuel aber mißfiel es, wie sie sagten: ‚Gib uns einen König, daß er über uns herrsche‘. Drum betete Samuel zu Jahve. 7. Jahve aber sprach zu Samuel: ‚Willfahre den Versammelten in allem, was sie von dir verlangen; denn nicht dich verwerfen sie, sondern mich schätzen sie zu gering, um ihr König zu sein. 8. Entsprechend der ganzen Handlungsweise, die sie (mir gegenüber)[5]) beobachteten seit der Zeit, da ich sie aus Ägypten führte, bis auf den heutigen Tag — sie verließen mich und dienten andern Göttern — verfahren sie auch mit dir. 9. Wohlan denn, gib ihrer Forderung Gehör; nur verwarne sie ernstlich und tu ihnen kund das Verfahren des Königs, der über sie herrschen wird‘.

---

[1]) LXX: πρὸς Naὰς τὸν Ἀμμανείτην.

[2]) Ergänze בני (3 Hss., LXX, Targ., Syr.).

[3]) L. ויהרגו מהם רבים וגם את־נחש המלך (vgl. Jos. Antiqu. Jud. 6,79 und Ar.).

[4]) Ergänze וְהֵמָּה. Wahrscheinlich liegen größere Störungen vor.

[5]) Ergänze לי hinter עשו (LXX).

10. Samuel verkündigte alles, was Jahve gesagt, den Versammelten, die von ihm einen König verlangten, 11. und fuhr dann fort: ‚Folgendes ist das Verfahren des Königs, der über euch herrschen wird: Eure Söhne wird er nehmen, um sie für sich bei seinen Wagen[1]) und Rossen zu verwenden[2]) und sie vor seinem Wagen herlaufen zu lassen, 12. um sie für sich anzustellen als Oberste von Tausend, (von Hundert)[3]) und von Fünfzig und um von ihnen sein Ackerland pflügen, seine Ernte schneiden, (seine Weinlese halten)[4]) und seinen Kriegsbedarf sowie seine Wagengeräte anfertigen zu lassen. 13. Eure Töchter wird er zu Salbenmischerinnen, Köchinnen und Bäckerinnen nehmen. 14. Von euren Feldern, Weinbergen und Ölgärten wird er die besten nehmen und sie seinen Beamten geben; 15. von euren Saatfeldern und Weinbergen wird er den Zehnten erheben, um damit seine Hämlinge und seine Beamten zu besolden. 16. Von euren Knechten und Mägden, sowie von euren Eseln und Rindern[5]) wird er die besten nehmen, um sie für seine Wirtschaft zu verwenden, 17. (und)[6]) von eurem Kleinvieh wird er den Zehnten erheben. Ihr selbst aber werdet seine Knechte sein. 18. Dann werdet ihr eines Tages aufschreien wegen eures Königs, den ihr euch erwählt habt; aber dann wird euch Jahve nicht erhören, (da ihr euch ja einen König gefordert habt)'[7]). — 19. Allein die Versammelten wollten nicht auf die Warnung Samuels hören und riefen: ‚Nichts da! sondern ein König soll über uns stehen, 20. damit auch wir haben, was alle [anderen] Völker. Unser König soll uns regieren, soll vor uns herziehen und unsere Kriege führen'. 21. Samuel hörte all diese Forderungen der Versammelten und trug sie Jahve vor. 22. Jahve aber gebot Samuel: ‚Folge ihrem Begehren und bestelle ihnen einen König'. So sprach denn Samuel zu den Männern Israels: ‚Gehet ein jeder in seine Stadt'.

---

[1]) L. בְּמֶרְכַּבְתּוֹ (LXX, Syr., Targ., Vulg.).

[2]) L. לָשׂוּם st. וְשָׂם (Budde, vgl. V. 12. 13).

[3]) L. mit LXX וְשָׂרֵי מֵאוֹת.

[4]) L. וְלִבְצֹר בְּצִירוֹ (LXX).

[5]) L. וְאֶת־בְּקַרְכֶם st. וְאֶת־בַּחוּרֵיכֶם (LXX) und versetze es nebst הַטּוֹבִים vor יִקָּח; vgl. V. 14 und diese Zeitschr. 33 (1909), 386.

[6]) Ergänze ו vor צֹאנְכֶם (LXX, Syr., Vulg.).

[7]) LXX: ὅτι ὑμεῖς ἐξελέξασθε ἑαυτοῖς βασιλέα.

2. Die Wahl Sauls zum König Israels (10,17—24. 27a; 11,12—15)

10,17. Samuel berief das Volk zu Jahve in Maspha 18. und sprach zu den Israeliten: ‚So spricht Jahve, der Gott Israels: Ich habe Israel aus Ägypten geführt und habe euch errettet aus der Hand (Pharaos, des Königs von)[1] Ägypten und all der Fürsten[2], die euch bedrängten. 19. Ihr aber habt jetzt euren Gott verworfen, der euch ein Helfer war in all euren Nöten und Drangsalen, und habt erklärt: Nein[3], sondern einen König sollst du über uns bestellen. So tretet nun hin vor Jahve nach euren Stämmen und Verbänden‘. — 20. Da ließ Samuel alle Stämme Israels herantreten, und der Stamm Benjamin wurde getroffen. 21. Dann führte er heran den Stamm Benjamin nach seinen Geschlechtern, und es ward getroffen das Geschlecht Metri. (Darauf ließ er das Geschlecht Metri, Mann für Mann herankommen)[4], und es ward getroffen Saul, der Sohn des Kis. Als man ihn aber suchte, war er nicht zu finden. 22. Da fragten sie nochmals bei Jahve an: ‚Ist (der)[5] Mann [][6] hierhergekommen?‘ Und Jahve antwortete: ‚Ja, er hält sich bei dem Gepäck verborgen‘. 23. Da liefen sie hin und holten ihn von dort. Und als er mitten unter das Volk trat, überragte er die ganze Menge um Haupteslänge. 24. Da sprach Samuel zu dem gesamten Volke: ‚Ihr seht den Mann, den Jahve auserkoren hat; denn seinesgleichen findet sich nicht mehr unter euch allen‘[7]. Da jubelte das Volk und rief: ‚Hoch lebe der König!‘ 27a. Nur einige Nichtswürdige sagten: ‚Was kann uns der helfen?‘ Sie verachteten ihn und brachten ihm kein Huldigungsgeschenk. 11,12. Da sprach das Volk zu Samuel: ‚Wer sind die Leute, die da sagen: Saul soll (nicht)[8] König über uns sein! Gib her[9] die Leute, daß wir sie niedermachen!‘ 13. Saul aber entgegnete: ‚Heute soll niemand sterben; denn heute hat Jahve Israel Heil widerfahren lassen‘. 14. Da

---

1) Ergänze פרעה מלך (LXX).
2) ממלכת = königliche Person (Lidzbarski, Nordsem. Epigr. S. 310).
3) L. לא st. לו (35 Hss., LXX, Syr., Vulg.).
4) L. ויקרב את־משפחת המטרי לגברים (LXX).
5) Ergänze ה vor איש (LXX).
6) Streiche עוד (LXX). 7) L. בכלכם (LXX).
8) Ergänze לא (2 Hss., LXX, Syr., Targ.).
9) L. תנה st. תנו (LXX, Luk., Syr.).

sprach Samuel zum Volke: ‚Wohlan, laßt uns nach Galgala gehen und dort das Königtum inaugurieren‘[1]. 15. So zog das ganze Volk nach Galgala. Samuel[2] machte nun Saul zum König vor Jahve in Galgala und brachte[3] dort Jahve Heilsopfer dar; Saul aber sowie alle Männer Israels waren da sehr lustig.

3. Samuels Abschied vom Volke (12,1—25; 10,25)

12,1. Samuel sprach dann zu ganz Israel: ‚Ich habe euch nun in allem, was ihr mir vorgetragen habt, willfahrt und habe einen König über euch gesetzt. 2. So wird denn nunmehr der König vor euch wandeln, da ich alt und grau geworden und meine Söhne bei euch mißliebig sind[4]. Ich aber bin (nun[5]) von Jugend an bis auf diesen Tag vor euch gewandelt, — 3. da bin ich, tretet gegen mich auf vor Jahve und seinem Gesalbten. Wessen Rind und wessen Esel habe ich genommen? Wen habe ich bedrückt und wen vergewaltigt? Von wem habe ich ein Geschenk und wäre es auch nur ein Paar Sandalen[6]) angenommen? Sagt aus gegen mich[7]), daß ich es euch erstatte‘. 4. Sie antworteten: ‚Du hast uns nicht bedrückt und uns nicht vergewaltigt und hast von niemand etwas angenommen‘. 5. Da sprach er: ‚Zeuge wider euch sei Jahve und Zeuge sein Gesalbter an diesem Tage, daß ihr in meiner Hand nichts gefunden habt‘. Sie riefen[8]): ‚Jawohl!‘ 6. Und Samuel sprach zu dem Volke:

---

[1]) חדש bedeutet wie ἐγκαινίζειν a) etwas Neues einrichten, etwas Neues als Neues feierlich darstellen, in Wirksamkeit treten lassen, einweihen; b) erneuern. Vgl. Siegfried-Stade, Hebräisches Wörterbuch. Diese Ansicht vertritt auch A. Klostermann und L. Gautier, Introduction à l'Ancien Testament (Lausanne 1906) S. 313 Anm. 2, der auch Perret-Gentil und Ostervald revisé dafür anführt. Wollte jemand die erste Bedeutung nicht zugeben, so könnte man וַיְקַדֵּשׁ lesen.

[2]) L. (וימלך שמואל (LXX καὶ ἔχρισεν Σαμουὴλ . . εἰς βασιλέα) שָׁם, das sich mit בגלגל stößt, scheint Abkürzung von שמואל zu sein. Andere behalten שם bei und streichen בגלגל.

[3]) L. ויזבח (LXX).

[4]) L. חָנְנוּ st. הנם: vgl. diese Zeitschr. 33 (1909), 388 ff.

[5]) L. הנה nach ואני (LXX).

[6]) L. וְעַף נַעֲלַיִם (LXX, vgl. Sir 46,19).

[7]) עֲנוּ בִי (LXX).

[8]) L. ויאמרו (18 Hss., LXX, Syr., Targ., Vulg.).

‚(Zeuge sei)[1]) Jahve, der Moses und Aaron berufen und der eure Väter aus Ägyptenland geführt hat! 7. So kommt nun her, daß ich mit euch rechte vor Jahve (und euch vorhalte)[2]) alle Wohltaten Jahves, die er euch und euren Vätern erwiesen hat. 8. Als Jakob (und seine Söhne)[3]) nach Ägypten kamen, (bedrückten die Ägyptier sie)[4]). Da schrien eure Väter zu Jahve, und er sandte Moses und Aaron; die führten eure Väter aus Ägypten, und er gab[5]) ihnen Wohnsitze in diesem Lande. 9. Aber sie vergaßen Jahve, ihren Gott. Da überlieferte er sie der Gewalt Siseras, des Heerführers von Hasor, und der Gewalt der Philister und der Gewalt des Königs von Moab, damit sie bekämpft würden. 10. Nun schrien sie zu Jahve und bekannten: Wir haben gesündigt; denn wir haben Jahve verlassen und den Baalen und Astarten gedient. Aber jetzt befreie uns aus der Gewalt unserer Feinde, dann wollen wir dir dienen! 11. Da sandte Jahve Jerobaal, Barak[6]), Jephte und Samuel und errettete euch aus der Hand eurer Feinde ringsum. So wohntet ihr in Sicherheit, 12b und Jahve, euer Gott, war euer König[7]). 12a. Als ihr aber sahet, daß Naas, der König der Ammoniter, gegen euch herangezogen war, spracht ihr zu mir: Nichts da! ein König soll über uns herrschen! 13a. Nun gut, da ist der König, den ihr gewählt habt; 13c. seht, Jahve hat über euch einen König bestellt, 13b. wie ihr ihn gewünscht[8]). 14. Wenn ihr nun Jahve fürchtet und ihm dient, auf seine Stimme höret und gegen Jahves Befehle euch nicht auflehnt, so werdet ihr glücklich leben[9]), ihr und euer König, der nach Jahve über euch König ist. 15. Wenn ihr aber auf die Stimme Jahves nicht hört und euch gegen Jahves Befehl auflehnt, so wird die Hand Jahves über euch kommen wie über eure Väter[10]).

---

1) Ergänze עֵד (LXX).

2) Ergänze וְאַגִּידָה לָכֶם (LXX).

3) Ergänze וּבָנָיו (LXX).

4) Ergänze וַיְעַנּוּם מִצְרַיִם (LXX).

5) L. וַיֹּשִׁיבֵם (LXX).

6) L. ברק st. בדן (LXX, Syr.).

7) Dies Glied, das bei LXX B fehlt, paßt besser vor V. 12a.

8) אשר שאלתם, bei LXX B fehlend, gehört an den Schluß des Verses; vgl. diese Zeitschr. 33 (1909), 390 f.

9) L. וִחְיִיתֶם (Houbigant auf Grund von Targ.).

10) L. כַּאֲבֹתֵיכֶם (oder וּבְמַלְכְּכֶם לְהַאֲבִידְכֶם = und über euren König, um euch zu vernichten; vgl. LXX B und Luk.).

16. Jetzt aber kommt her und seid Zeugen des gewaltigen Ereignisses, das Jahve vor euren Augen geschehen läßt. 17. Nicht wahr, gegenwärtig ist die Weizenernte? Ich werde zu Jahve rufen, daß er Donner und Regen sende: dann werdet ihr inne werden und einsehen, ein wie großes Unrecht ihr nach dem Urteil Jahves mit der Forderung eines Königs begangen habt'. 18. Samuel rief nun zu Jahve, und Jahve sandte an dem Tage Donner und Regen; da wurde das ganze Volk von großer Furcht vor Jahve und Samuel ergriffen. 19. Und das ganze Volk sprach zu Samuel: ‚Bete für deine Knechte zu Jahve, deinem Gott, damit wir nicht zu Grunde gehen; denn zu all unseren Missetaten haben wir noch die Sünde hinzugefügt, uns einen König zu fordern'. 20a. Da sprach Samuel zu dem Volke: Seid getrost! Ihr habt zwar all diese Fehltritte begangen — nur verlasset Jahve nicht, [ ][1] 21. um den Götzen zu folgen, die nichts taugen und nicht helfen können, dieweil sie nichtig sind, 20b. sondern dienet Jahve von ganzem Herzen. 22. Denn Jahve wird sein Volk nicht verlassen um seines großen Namens willen; hat es doch Jahve gefallen, euch zu seinem Volke zu machen. 23. Auch ich soll mich hüten, gegen Jahve zu sündigen, indem ich abließe, für euch zu beten und euch (den)[2] guten und rechten Weg zu zeigen. 24. Nur fürchtet Jahve und dienet ihm aufrichtig von ganzem Herzen; denn sehet, wie Großes er an euch getan hat. 25. Wenn ihr aber Böses tut, so werdet ihr sowohl, als euer König vertilgt werden'.

10,25. Danach trug Samuel dem Volke das Königsrecht vor, zeichnete es in einem Buche auf und legte es vor Jahve nieder. Dann entließ Samuel das ganze Volk, einen jeden in seine Heimat.

4. Einführung des stehenden Heeres (10,26; 13,2. 19—22)

10,26. Auch Saul kehrte heim nach Gabaa, und mit ihm zogen die Tapferen[3]), denen Gott das Herz gerührt hatte. 13,2. Und Saul wählte sich 3000 (Mann)[4]) aus Israel aus; davon standen

---

[1]) Der Text ist verderbt; ich lasse ולא תסורו כי aus und verbinde V. 21 mit 20a.

[2]) L. בַּדֶּרֶךְ.

[3]) Ergänze בְּנֵי vor החיל (LXX).

[4]) Ergänze איש nach אלפים (LXX, Syr.) oder lies מֵאִישׁ ישראל LXX, Luk.).

2000 unter Saul bei Machmas und auf dem Gebirge von Bethel, 1000 unter (seinem Sohn)[1]) Jonathan in Gabaa Benjamin. Das übrige Volk aber entließ er, einen jeden in seine Heimat. 19. Schmiede fanden sich nicht im ganzen Lande Israel; die Philister dachten nämlich, die Hebräer möchten sich Schwerter oder Lanzen verfertigen. — 20. So mußte jedermann in Israel (in das Gebiet)[2]) der Philister hinabgehen, sei es, um seine Pflugschar und seinen Karst, (sei es)[3]), um seine Axt und seine Sichel[4]) schärfen zu lassen. 21. Und es kostete $^1/_3$ Sekel, die Pflugschar und den Karst zu schärfen, die Axt zu wetzen und den Ochsenstachel gerade zu richten[5]). — 22. So würde sich in Kriegszeiten[6]) weder Schwert noch Lanze finden in der Hand all der Leute, die unter Saul und Jonathan standen. Sie wurden aber von Saul und Jonathan beschafft[7]).

Wir müssen hier zunächst die Vornahme einer Umstellung überhaupt rechtfertigen. Da könnten wir zunächst darauf hinweisen, daß eine Umstellung schon wohl dann berechtigt ist, wenn sie große Schwierigkeiten beseitigt. Derartige Versetzungen werden ja heutzutage in der alttestamentlichen Exegese von den Vertretern der verschiedensten Richtungen aus mehr oder minder triftigen Gründen vorgenommen; so weist J. Hontheims Bearbeitung des Buches Job gegen 40 Versetzungen auf. Dieses Auskunftsmittel bietet auch noch den Vorteil, daß es recht harmloser Natur ist und sich wegen der daraus entspringenden Vorteile von selbst empfiehlt. Empfohlen wird es aber besonders dann, wenn der Text den Eindruck des Zusammenhang-

---

1) Hinter יונתן ergänze בנו (Syr.).

2) L. אַרְצָה פלשתים (LXX).

3) L. ואיש (LXX).

4) L. הֶרְמֵשׁוֹ st. מחרשתו (Klostermann, Dhorme).

5) Ich lese den stark verderbten Vers nach dem Vorschlage Dhormes (Rev. bibl. 1907, 252): וְהָיָה הַבְּצִיר פים למחרשות ולאתים שְׁלִישׁ שֶׁקֶל וּלְשַׁן הקרדמים ולהציב חדרבן

6) L. מִלְחָמֹת. Ich betrachte V. 20 und 21 als Parenthese und fasse V. 22 als aus dem Gedanken der Philister ausgesagt.

7) מצא ist nicht in der Bedeutung von ‚finden' zu fassen, sondern in dem Sinne von ‚verschaffen, erwerben' zu nehmen.

losen, Ordnungslosen oder Lückenhaften macht, diese Mängel aber durch einfache Umstellungen beseitigt werden können. Daß unser Abschnitt nun an diesen Schwierigkeiten leidet, ist oben zur Genüge nachgewiesen und wird allgemein empfunden. H. Graetz[1]) zB. weiß sich nicht anders zu helfen als durch Verlegung des Ammoniterkrieges (Kap. 11—12) hinter den Philisterkrieg (Kap. 13—14). Die Verwirrung findet sich hier nun zum Glück auch innerhalb solcher Stücke, die derselben Quelle zugeschrieben werden, so daß auch Anhänger der Quellenscheidung Versetzungen vornehmen. So verpflanzt W. Nowack[2]) 10,17–19 hinter 8,10; ferner 10,19c hinter 8,22 und 10,25b–27a hinter 12,25. Zu bedenken ist auch, daß die Kritiker mit ganz beachtenswerten Gründen zwei Erzählungsreihen nachweisen, die sich in ihrer jetzigen Anordnung nicht in einander fügen. Da nun diese nicht als Doppelberichte aufgefaßt werden dürfen, so kann der Versuch, durch Umstellung die Schwierigkeiten zu beseitigen, doch füglich nicht verwehrt werden. — Glücklicherweise haben wir aber in dem vorliegenden Stück auch einen positiven Anhaltspunkt, der uns auf die ursprüngliche Anordnung hinweist, nämlich 12,12. Dieser Vers macht auch den Vertretern der Quellenscheidung große Schwierigkeit; denn er gehört der M-Quelle an, die aber kann diesen Gedanken nicht vertragen. So sagt K. Budde[3]): ‚Daß der Angriff der Ammoniter (Kap. 11) als Anlaß für das Verlangen nach einem Könige angeführt wird, ist angesichts des klaren Aufbaus, den Rje in Kap. 8 ff hergestellt hat, eine so große Gedankenlosigkeit, daß nicht dieser, sondern nur ein Überarbeiter dafür verantwortlich gemacht werden kann‘. Wir haben oben (S. 125 f) gesehen, daß der d r o h e n d e Ammoniterkrieg die Forderung eines Königs nicht veranlaßt hat. Nach 12,8—12 liegt aber gewiß eine Beziehung zwischen dem Krieg und dem Verlangen nach einem König vor. Demnach kann es sich wohl nur um den bereits b e e n d i g t e n Feldzug handeln. Wir übersetzen daher 12,12 mit Recht: ‚Als ihr aber sahet, daß Naas, der König der Ammoniter, gegen euch h e r a n g e r ü c k t war[4]), spracht ihr zu mir: Nichts da! Ein König soll über uns herrschen!‘ Der Ammoniter-

---

[1]) Geschichte der Juden 1,172.

[2]) Handkommentar zum Alten Testament.

[3]) Die Bücher Samuel (Kurzer Hand-Kommentar z. Alten Testament).

[4]) בא ist als Afformativ mit vorausgehendem, betontem Subjekt oder als Partizip der Vorvergangenheit (vgl. נֹפֵל Richt 3,25; 1 Sam 5,3) zu fassen.

krieg hat die Israeliten unvorbereitet getroffen. Samuel und seine Söhne, die berufenen Führer, haben vollständig versagt. Saul, ein Privatmann — seine göttliche Sendung ist ja unbekannt — hat im Augenblick der Not in die Lücke springen müssen und hat durch sein entschlossenes Auftreten seine Stammesbrüder gerettet. Das Volk sagt sich: ‚So kann es nicht weiter gehen. Wir wollen ordentlich geleitet sein im Frieden und im Kriege' (8,5. 6. 19. 20). So tritt es denn vor Samuel und spricht: ‚Du bist alt und deine Söhne taugen nichts, gib uns einen König, auf daß wir regiert werden wie die andern Völker'. Die Ammonitergefahr ist beschworen; wie früher (12,11), so hat Jahve auch hier einen Retter gesandt. Augenblicklich ist somit ein Kriegsführer nicht notwendig. Daher rücken die Bittsteller das andere Motiv in den Vordergrund: die ungerechte Behandlung durch die Söhne Samuels. Die Warnungsrede Samuels zielt denn auch darauf hin, ihnen diesen Irrtum zu benehmen: werden sie jetzt mit Ruten geschlagen, so werden sie unter den Königen mit Skorpionen gepeitscht werden (8,11—18). Daß aber der Ammoniterkrieg als mitbestimmend im Hintergrund stand, geht nicht bloß aus 12,8—12 hervor, sondern scheint auch in 8,20 angedeutet zu werden, wo es heißt: ‚Der König . . . soll vor uns herziehen und unsere Kriege führen'. Aber es war nicht der d r o h e n d e, sondern der b e e n d i g t e Ammoniterkrieg. Zu dieser Auffassung führen auch folgende Erwägungen: Jahve will Israel einen Retter senden, weil das Geschrei seines Volkes zu ihm gekommen ist (9,16). Dieses Geschrei ist nach der Ausdrucksweise der hl. Schrift nicht die Forderung des Königs, sondern es ist der Notschrei des bedrückten Volkes um Hilfe. Dieser von Gott gesandte Führer soll Israel von den Philistern (9,16) und den übrigen Bedrückern (10,1 LXX) befreien. Die erste Gelegenheit zum Handeln bietet nun der Ammoniterkrieg, da soll er sein Amt antreten (10,7). Vollbringt er diese Rettungstat, bevor das Verlangen nach einem König geäußert wird, dann haben die Ausführungen Samuels 12,7—12 eine ganz andere Kraft. Der Gedankengang ist hier folgender: ‚Mit Unrecht habt ihr einen König gefordert; denn Jahve ist euer König, er hat euch gut regiert: ihr wohntet in Sicherheit, und in jeglicher Not sandte er euch einen Helfer von Moses herab bis auf die Gegenwart'. Ist nun in dem Sieger von Jabes schon der Retter erschienen, dann fehlt jede Veranlassung, einen König zu verlangen. Fühlten sich aber die Israeliten durch die Ammoniter bedroht und kamen sie sich wirklich wie eine führerlose Herde vor,

dann hätte ihre Forderung ja eine gewisse Berechtigung gehabt. Es ist aber nicht anzunehmen, daß Gott es an seiner Leitung habe mangeln lassen und seinem Volke einen berechtigten Vorwand für den Abfall von ihm gegeben habe. Wenn sie nun den König nicht verlangen, damit er den Kampf gegen die Ammoniter übernehme, sondern wenn der Ammoniterkrieg nur die Gelegenheit ist, bei der sie die Unzuverlässigkeit ihrer berufenen Führer und vielleicht auch die Mängel ihrer staatlichen Einrichtung erkannt haben, braucht er bei der Begründung für die Forderung eines Königs auch nicht angeführt zu werden. — Das Verlangen nach Änderung der Verfassungsform wird jedenfalls nach dem Feldzug gegen die Ammoniter geäußert, daher wird Kap. 8 mit Recht hinter 11,11 versetzt.

Damit ist unsere obige Anordnung in der Hauptsache schon begründet. Sie vereinigt die Stücke, die sich auf das Königtum beziehen, und versetzt sie hinter den Bericht über den Ammoniterkrieg. Die so erhaltenen zwei Teile decken sich, von Kleinigkeiten abgesehen, mit den beiden Erzählungsreihen der Kritiker, unterscheiden sich aber dadurch von ihnen, daß sie sich nicht als Doppelberichte darbieten, sondern als Stücke mit ganz verschiedenem Inhalt. Neben den beiden zusammenhängenden Hauptteilen gibt es noch eine Anzahl versprengter Glieder, die gemeiniglich den Überarbeitern zugeschrieben werden. Diese sind nun dort eingeschaltet, wo sie sich am besten in den Zusammenhang fügen. So ist 10,27a hinter V. 24 versetzt; dem Jubel des Volkes steht die Unzufriedenheit einzelner gegenüber. Dieser Gegensatz ist besser als der zu V. 26 in der überlieferten Form; denn die ‚Tapferen' werden wohl schwerlich das ganze Volk gewesen sein. An 10,27a schließt sich sofort 11,12—15 an: das für seinen gotterkorenen König begeisterte Volk duldet keinen Widerspruch, sondern fordert die Bestrafung der Murrenden. Saul aber wehrt diesen Übereifer ab mit dem Bemerken, an diesem für Israel so bedeutungsvollen Tage solle niemand sterben. עשה ישועה (11,13) ist ein ganz allgemeiner Ausdruck, er bezeichnet nicht bloß das Verleihen eines Sieges. Mit einem ganz ähnlichen Beweggrund lehnt ja auch David die Bestrafung seiner Widersacher ab: ‚Sollte heute jemand in Israel getötet werden? Weiß ich doch, daß ich heute König über Israel bin' (2 Sam 19,23). An die Wahl schließt sich naturgemäß sofort die Einsetzung des Königs (11,14 f) und die Abdankung Samuels (Kap. 12) an. Die Erzählung, die in der überlieferten Form mit Kap. 12 unvermittelt abbricht, erhält einen guten Abschluß durch 10,25. Auf

die Feierlichkeiten in Galgala folgt der Rückzug des Königs in seine Heimat (10,26). Die Tapferen, die mit ihm ziehen, liefern ihm die Leute für das stehende Heer. In 13,2 wird nämlich berichtet, Saul habe sich 3000 Mann zu Besatzungstruppen ausgesucht, das übrige Volk aber entlassen. Das setzt voraus, daß er bei einer Gelegenheit, wo kriegstüchtige Leute versammelt waren, die Aushebung vornahm. Da aber von einer besonderen Berufung nichts gemeldet wird, so liegt die Annahme am nächsten, er habe sich aus den Geleitstruppen von Galgala seine 3000 Mann ausgewählt. 13,19—22 ist, wie alle zugeben, ein versprengtes Stück. Am Schluß wird hier gesagt, Saul und Jonathan hätten sich Waffen zu verschaffen gewußt. Da die beiden nun auch in 13,2 als Befehlshaber der Truppen erscheinen, da ferner in dem Bericht über die Einführung des stehenden Heeres auch füglich von dessen Bewaffnung gesprochen wird, so kann dieser Abschnitt passend an 13,2 angeschlossen werden. Für den Zweck der vorliegenden Arbeit ist übrigens diese letzte Zusammenstellung von untergeordneter Bedeutung. Die sonstigen Versetzungen kleinerer Glieder sind nicht durch den besonderen Zweck, den wir hier im Auge haben, bestimmt, sondern dienen zur Ausgleichung leichterer Unebenheiten in der Darstellung. Der sämtliche Stoff des überlieferten Berichtes (Kap. 8—12) ist beibehalten und verwendet mit Ausnahme von V. 10,8, der anderswo seinen Platz findet.

Die Anhänger der Quellenscheidung sind so ziemlich darüber einig, daß in unserm Abschnitt zwei verschiedene Darstellungen eines und desselben Gegenstandes vorliegen. Nachdem wir oben dargetan haben, daß die herkömmliche Auffassung unhaltbar ist, müssen wir jetzt nachweisen, daß es sich in beiden Berichten um zwei verschiedene Sachen handelt. Zunächst ist der Grundton beider ganz verschieden. Das wird auch von den Vertretern der Quellenscheidung anerkannt und für ihre Zwecke verwertet. J. Wellhausen gibt seinen Eindruck in den bezeichnenden Worten wieder: ‚Man fühlt sich wie aus der Judenschule in die freie Luft versetzt, wenn man von jener ersten [II] zu dieser zweiten [I] Erzählung übergeht'[1]). Jahve und Samuel stehen der Stellung, die Saul in dem ersten Bericht (I) zugewiesen wird, wohlwollend gegenüber, während sie in dem zweiten (II) dem Königtum gegenüber eine durchaus feindliche Stellung einnehmen. Dort hat Jahve den Notschrei seines geknechteten Volkes gehört und

[1]) Komposition der historischen Bücher des A. T. 243.



betraut jetzt ein auserlesenes Werkzeug mit der Aufgabe, es zu befreien. Die ihm angewiesene Stellung ist nicht bloß von Gott geduldet, sondern von ihm gewünscht und begünstigt, der Auserwählte wird nicht zurückgestoßen, sondern auf alle Weise ermutigt und gefördert. Hier dagegen geht der erste Anstoß vom Volke aus, es findet bei Jahve Widerstand, drängt ihm aber sozusagen das menschliche Königtum auf. Dieser Stellung ist Gott grundsätzlich abgeneigt (8,7 f; 10,18 f; 12,17—19), er duldet sie, fördert sie aber nicht im geringsten. Ferner ist in dem zweiten Teil immer von dem König (מלך) und dem Königtum (מלוכה) die Rede, dagegen spricht der erste bloß von einem Fürsten oder Anführer (נגיד). Nur 10,16b hat das Wort מלוכה; dieses ist aber, wie oben (S. 132) gezeigt, aller Wahrscheinlichkeit nach unecht. Da überdies die Kritiker dieses Glied gewöhnlich streichen, können sie es nicht gegen uns ins Feld führen. Allerdings kann nun נגיד als allgemeiner Ausdruck auch den מלך miteinschließen und bezeichnen, aber es wäre doch höchst sonderbar, wenn hier, wo es sich doch gerade um das Königtum handeln soll, der terminus proprius vermieden wäre. Man kann auch nicht sagen, Jahve und Samuel hätte in I bloß die Bezeichnung מלך für den vom Volke geforderten König vermieden; denn in II und in den spätern Kapiteln wird Saul und seine Stellung auch von Jahve (8,22; 15,35; 16,1) und von Samuel (10,14; 12,2. 13. 14. 25; 13,13. 14; 15,1. 17. 23. 26. 28) regelmäßig mit מלך und מלוכה bezeichnet. Schon die verschiedene Stellung, die Gott dem נגיד und dem מלך gegenüber einnimmt, zeigt an, daß sie sachlich hier nicht dasselbe sind. Endlich ist auch die Aufgabe, die dem Erwählten in den beiden Erzählungen zugewiesen wird, bedeutend verschieden. Die Stellung des Fürsten (נגיד) hat in erster Linie den Zweck, Israel von seinen Bedrückern zu befreien; dagegen verlangt das Volk den König (מלך) zunächst, um im allgemeinen ordentlich regiert zu werden. Diese vollständige Verschiedenheit der beiden Berichte schließt aber die Möglichkeit aus, sie als Parallelerzählungen aufzufassen.

Betrachten wir nun die beiden Berichte im einzelnen. In dem ersten verläuft die Sache also: Jahve will seinem Volke einen Fürsten (נגיד) senden, der der Willkür der Nachbarn ein Ende bereiten soll (9,16; 10,1). So weist er denn Samuel an, den Bejaminiten Saul für dieses Amt mit dem heiligen Öl zu salben. Dieser nimmt den Auserwählten, der wie von ungefähr zu ihm kommt, freundlich auf, behandelt ihn mit besonderer Auszeichnung und gießt im ge-

heimen das Salböl über ihn aus. Als Unterpfand für seine göttliche Berufung gibt er ihm drei Zeichen, ‚die in der Verheißung prophetischer Begeisterung gipfeln', und heißt ihn, nach deren Eintreffen den Antrieb zur Betätigung seiner neuen Würde vom Geiste Gottes abwarten. Alles erfüllt sich, wie vorausgesagt; Saul verrät keinem Menschen etwas von seiner Berufung, seinen gewohnten Arbeiten obliegend, erwartet er den entscheidenden Augenblick. Dieser erscheint bei der Ankunft der Boten von Jabes. Wie an die anderen Gemeinden, wenden sich diese auch an die Vaterstadt Sauls. Ihr Bericht erweckt die stärkste Teilnahme in der Bevölkerung, aber niemand kommt es in den Sinn, die Hände zu regen. Saul kehrt eben vom Felde heim und läßt sich die Sachlage erzählen. Nun ist die Stunde des öffentlichen Handelns gekommen: vom Geiste Gottes ergriffen, bietet er in der ganz außerordentlichen Weise den Heerbann auf mit der Drohung: ‚Wer nicht mit auszieht hinter Saul und hinter Samuel her, dessen Rindern soll es also ergehen!' Ein Jahveschrecken kommt über das Volk, alle ziehen aus; Saul übernimmt die Führung und erringt einen glänzenden Sieg.

In dieser Fassung begreift man, warum sich die Jabesiter an alle Gemeinden wenden wollen: es war eben kein König in Israel, jeder tat, was ihm gut dünkte (Richt 21,25). Ferner versteht man den Auftritt in Gabaa; weder die Boten noch die Bürger des Ortes wenden sich an Saul: er ist ja eine vollständige Privatperson, außer Samuel weiß kein Mensch um das Geheimnis. Ferner sehen wir, wie der Same, den die Salbung Samuels gelegt, aufgeht und Früchte bringt: dem (10,7) erhaltenen Auftrag gemäß tut er, vom Geiste Gottes getrieben, ‚was seine Hand findet' und ruft zum Befreiungskampfe auf. Nicht sein öffentliches Ansehen, sondern seine außerordentliche Sprache, verbunden mit der Einwirkung Jahves (11,7), hat den durchschlagenden Erfolg; wie einst Gedeon (Richt 6,34 f), so findet auch Saul allgemeine Anerkennung bloß wegen seiner höheren Sendung, die Gott nicht erfolglos sein läßt. Das Fehlen amtlichen Ansehens erklärt auch wohl die Ausdrucksweise Sauls: Wer nicht auszieht hinter Saul *und hinter Samuel* usw. (11,7). K. Budde hält dieses ‚und hinter Samuel' für ‚eine handgreifliche Glosse'. Aber man kann es doch wohl begreifen, wenn Saul bei dem Mangel einer gebietenden Stellung und einer öffentlichen Anerkennung an Samuel Rückhalt zu gewinnen sucht.

Welches war nun die Stellung Sauls? נגיד ist an und für sich weiter nichts als der in hervorragender Stellung Befindliche, sei es in einer Körperschaft oder in einem Heere, sei es in einem Stamme oder in einem ganzen Volke. Hier bezeichnet es den an der Spitze des Volkes Stehenden, den Heerführer, den Fürsten. Diese Stellung Sauls nun genau zu bestimmen und gegen das Richter- und Königtum abzugrenzen, ist unmöglich, hauptsächlich deshalb, weil die baldige Einführung des Königtums die weitere Ausübung dieses Amtes verhinderte. Übrigens ist uns ja auch die Stellung Samuels nicht ganz klar. Möglich, daß Saul ein Amt bekleidete wie etwa Josue. Ob es beständig sein oder mit ihm aufhören sollte, ist ebenfalls ungewiß. Seine Hauptaufgabe war jedenfalls die Befreiung Israels von den übermächtigen Nachbarn. Warum wurde Saul damit betraut? Da seine Berufung gewiß nur kurze Zeit vor der Einführung des Königtums stattfand, so war Samuel wegen seines hohen Alters dieser Aufgabe nicht mehr gewachsen; dessen Söhne aber konnten wohl wegen ihrer Nichtswürdigkeit gar nicht in Frage kommen.

Der zweite (II) Teil erzählt die Einführung des Königtums. Wahrscheinlich hat das Volk aus dem Ammoniterkrieg die Einsicht gewonnen, daß eine Vereinigung der zersplitterten Kräfte und eine stetige Bereitschaft zum Kriege notwendig sei. Zudem weist die Verwaltung der Söhne Samuels schwere Fehler auf. Die Ältesten, der bisherigen Regierungsform überdrüssig, verlangen daher das Königtum. Diese Forderung mißfällt Samuel sowohl wie Jahve. Der greise Richter verwarnt die Bittsteller eindringlich, aber ohne Erfolg; so wird er denn angewiesen, ihrem Begehren nachzukommen. Einige Zeit darauf — es ist in der Weizenernte (12,7) — beruft er einen Landtag nach Maspha und läßt die Wahl durch das Los entscheiden. Gewählt wird Saul, der Sohn des Kis. Mit Jubel begrüßt ihn die Versammlung als den gotterkorenen König. Nur eine kleine Partei steht mißvergnügt bei Seite und verweigert die Huldigung. Aber das Volk, eifersüchtig auf das errungene Königtum, duldet keinen Widerspruch und verlangt den Tod der Widerspenstigen. Saul aber wehrt ihrem Ungestüm: ‚An diesem Tage soll niemand sterben; denn heute hat Jahve Israel Heil widerfahren lassen‘. Nun schlägt Samuel vor, nach Galgala zu ziehen und dort die Krönungsfeierlichkeiten vorzunehmen. Die Versammelten folgen seiner Mahnung, ziehen nach Galgala, setzen dort Saul auf den Thron und feiern frohe Feste. Dort legt auch Samuel sein Amt nieder und nimmt

Abschied von seinem Volke. Sein ganzes Auftreten ist wenig geeignet, dem neuen König den Antritt der Regierung zu erleichtern. Das wankelmütige Volk wird durch die Strafrede Samuels zwar zu dem Geständnis gebracht, daß das Königtum eine Frucht der Sünde ist; aber die Freude an dem eben errungenen Gut scheint doch zu überwiegen. Die tapferen Männer geben ihrem Könige das Geleit in seine Heimat; diese liefern ihm auch den Grundstock des stehenden Heeres.

In dieser Fassung kommt eine Beziehung zwischen dem Ammoniterkrieg und der Königsforderung zum Ausdruck, die einer ebenmäßigen Darstellung und dem Wortlaut von 12,12 gerecht wird. Wir verstehen ferner das verschiedene Verhalten Jahves und Samuels den verschiedenen Stellungen Sauls gegenüber: das von Israel geforderte Königtum ist Jahve mißfällig. Als Grund wird angegeben: Jahve ist Israels König (12,12), das Verlangen nach einem irdischen König kommt einer Verwerfung Jahves gleich (8,7; 10,19). Wenn man bedenkt, was das Königtum in jener Zeit besagte, so kann man sich erklären, wie es mit der Jahvereligion unvereinbar erscheinen mußte. Der König galt als eine Verkörperung der Gottheit; das Volk als Ganzes und jeder Einzelne mit allem, was er besaß, war sein Eigentum, über das er mit vollständiger Willkür verfügen konnte. Auf religiösem wie weltlichem Gebiete war er unumschränkter Herr, sein Wille stand über jedem Gesetze und war allein maßgebend; ihm schuldete man Gehorsam, ja kriechende Unterwürfigkeit. War nun ein solcher Herrscher in Israel, so konnte er sein Gesetz über das Gesetz Jahves stellen, konnte Jahve ausschalten, konnte Israel seinem ureigensten Berufe, das Volk Jahves zu sein, untreu machen. Diese Gefahren haben sich ja auch unter den Königen nur zu bald verwirklicht. Wenn nun Gott trotzdem das Königtum in Israel zuließ, so trug er durch die Sendung der Propheten Sorge dafür, diesen verderblichen Wirkungen vorzubeugen oder sie doch möglichst wettzumachen. Wie nun Jahve das Königtum schroff ablehnen mußte, so konnte er die obrigkeitliche Gewalt eines נגיד wünschen, der die sämtlichen Kräfte Israels straffer zusammenfaßte, dabei aber die Grundlagen, auf denen das Gemeinwesen aufgebaut war, nicht gefährdete. — Vielleicht verstehen wir es jetzt auch besser, warum Saul sich bei der Königswahl in Maspha versteckt hält. Er ist von Jahve zum Fürsten Israels bestimmt und hat als solcher seine Tätigkeit begonnen. Da kommt das Volk mit der Forderung eines Königs und durchkreuzt die Pläne Gottes. Nun fragt es sich natürlich: Wird er König

sein, oder läßt Gott ihn fallen? Er hat eine führende Stellung eingenommen; wird nun ein anderer gewählt, so ist seine Lage ungemein heikel, noch unangenehmer als die Samuels. Der ganze Wahlvorgang mußte für ihn recht peinlich sein; man begreift es daher leicht, wenn er sich abwartend im Hintergrunde hält. — In unserer Darstellung ist auch der Auftritt von 11,12 f am rechten Platze. Das begeisterte Volk, das in dem Königtum eine Erlösung sieht, tritt sofort für den Erwählten ein, um jeden Widerstand im Keim zu ersticken. Ferner verschwinden die Tapferen, die ihren Herrn in die Heimat begleiten, nicht spurlos, sondern erscheinen sofort in seinem Dienste. Endlich fällt hier auch die so viel angefochtene ‚Erneuerung' des Königtums: der Vorgang in Galgala bedeutet nur die Einführung des Königtums. Warum aber finden die Krönungsfeierlichkeiten in Galgala und nicht in Maspha, dem Orte der Wahl, statt? Zunächst könnte man sagen, daß Maspha[1]) für eine Versammlung des ganzen Volkes bequemer und gelegener war als das in der Jordanebene befindliche Galgala. An der Wahl hatten sicher sämtliche Stämme, Geschlechter, Familien und erwachsene Männer teilzunehmen, während die Gegenwart bei der Einsetzung wohl frei gestellt war. Dann ist darauf hinzuweisen, daß die Krönungen gewöhnlich an altehrwürdigen, in den Anfängen der Geschichte eines Volkes bedeutsamen Orten stattfinden; wir erinnern nur an Aachen, Reims, Königsberg, Moskau, Upsala. Galgala aber war ein Ort altnationaler Erinnerungen: hier hatte Israel das erste Lager im Westjordanland aufgeschlagen (Jos 5,10), hier hatte Josue als Erinnerungszeichen für den Einzug in das gelobte Land die zwölf Steine errichtet (Jos 4,20) und an Israel die Beschneidung vollzogen (Jos 5,2—9; Richt 2,1; 3,19). Daß es von jeher ein wichtiges Heiligtum war, erhellt aus Os 4,15; 9,15; 12,12; Am 4,4; 5,5. Der Ort spielt in der Geschichte Samuels überhaupt eine hervorragende Rolle, vgl. 1 Sam 7,16; 10,8; 13,4; 15,12 ff; wie vor der Entstehung Silos, so scheint er auch nach dessen Untergang das vornehmste Heiligtum gewesen zu sein. Religiöse und geschichtliche Rücksichten also werden für die Wahl Galgalas maßgebend gewesen sein. Wurde Saul dort zum König gesalbt? Der griechische Text bezeugt es ausdrücklich: καὶ ἔχρισεν Σαμουὴλ ἐκεῖ τὸν Σαοὺλ εἰς βασιλέα (11,15); er ist aber wohl

[1]) Der Ort wird nicht in en-Nebi Samwil, sondern nördlich von Jerusalem, nahe bei der Straße, die nach el-Bire führt, zu suchen sein.

unrichtig, jedenfalls ist ἔχρισεν höchst unwahrscheinlich. Der masoretische Text schließt die Salbung nicht aus, mag man nun וימלכו שם beibehalten oder mit Rücksicht auf LXX וימלך שמואל vorziehen, im Gegenteil, die Einsetzung dürfte die Salbung wohl eher einschließen. Dafür spricht auch der Umstand, daß der ‚Gesalbte‘ (12,3) parallel dem ‚Könige‘ (12,2) ist und daß auch David bei der Erhebung auf den Thron von den Judäern nochmals gesalbt wurde (2 Sam 2,4). Außerdem heißt es 15,1: ‚Samuel sprach zu Saul: Mich hat Jahve gesandt, dich über sein Volk Israel zum König zu salben‘.

Warum wird Saul, der von Gott zum Fürsten seines Volkes ausersehen ist, nun auch zum Königtum berufen, das doch Jahve mißfällig ist? Gott hat mit Saul seine besonderen Absichten; diese werden nun zwar durchkreuzt, aber darum gibt er sie nicht auf, sondern paßt sie den veränderten Verhältnissen an. Das dürfte wohl dem allgemeinen Verfahren Gottes entsprechen. Als auserwähltes Werkzeug Gottes war Saul gewiß für die Stellung eines Fürsten in Israel geeignet; seine Persönlichkeit mochte daher noch am ersten Gewähr bieten für die Abwendung der im Königtum liegenden Gefahren.

Noch einige Worte über die Widersprüche, die sich zwischen den beiden Berichten finden sollen. Zunächst soll die äußere Lage Israels ganz verschieden sein. Eine geringe Verschiedenheit ist ja vorhanden, diese ist aber für unsere Darstellung ganz passend: der zweite (II) Bericht setzt das Erscheinen des gottgesandten Retters voraus und sieht auf seinen ersten Erfolg zurück, ein Feind ist bereits geschlagen. Wenn K. Budde meint, in I leide das Volk unter der Philisternot, in II sei die äußere Lage günstig, so ist das unrichtig. Wenn das Volk unter den Beweggründen für das Verlangen nach einem König die unglückliche Lage nicht erwähnt, so folgt daraus nicht, daß sie nicht vorhanden ist. Die folgenden Kapitel (13—14) zeigen deutlich, daß die Philister eine Oberherrschaft über Israel ausüben. — Auch die Stellung Samuels soll verschieden sein: in I ist er ein mehr oder minder bekannter Seher in einem kleinen Flecken, in II dagegen ist er der Richter von ganz Israel, dem man die Herrschaft entreißen muß; in I überläßt er die Entwicklung der Dinge der Leitung Gottes, in II behält er die Zügel der Regierung in Händen, bis Saul sie ergriffen hat. Allein wenn Saul sagt: Wer nicht mit auszieht hinter Saul und hinter Samuel usw. (11,7), — daß ‚und hinter Samuel‘ Zusatz sei, gebe ich nicht zu — so deutet das doch klar genug an, daß Samuel eine Machtstellung in Israel ein-

nimmt (das Richteramt) und nicht bloß ein unbedeutender Hellseher ist. In II ist er ebenfalls nicht ausschließlich Richter, sondern auch Prophet, vgl. 8,7—9. 22; 12,16—18. Wenn er ferner den König in Galgala salbt, so ist das gewiß eine geistliche Amtshandlung. Samuel ist eben beides: Richter und Prophet. Daß er nun in I mehr als Prophet, in II mehr als Richter hervortritt, ist doch in der Natur der Sache ganz begründet. In I soll ein von Gott auserwählter Mann in die ihm angewiesene Stellung eingeführt werden. Damit wird Samuel beauftragt und zwar als ein Mann, der von Gott unmittelbare Offenbarungen erhält: er soll an ihm die Salbung vollziehen und ihm die allernotwendigsten Winke geben. Dann aber soll der Erwählte sich selbst überlassen bleiben, sich selbst seine Wege suchen und durch die von Gott geleitete Entwicklung der Dinge zu seinem Amte gelangen (10,7). Hier liegt also für Samuel gar keine Veranlassung vor, als oberster Wächter der theokratischen Staatsordnung Gottes Rechte zu verfechten, wohl aber muß ganz naturgemäß die geistliche Seite in den Vordergrund treten. In II dagegen soll er aus seiner rechtmäßigen Stellung sozusagen gewaltsam hinausgedrängt werden, er soll eine obrigkeitliche Gewalt einführen, die Jahve mißfällig ist, und hat sein Amt niederzulegen: kein Wunder, wenn da die richterliche Seite mehr hervortritt. Aber wie gesagt, Samuel hat eine Doppelstellung, und diese verleugnet sich nirgends, wenn sich auch bald die eine, bald die andere mehr betätigt. — Endlich soll Israel uns in I als verfassungsloser Staat entgegentreten, in II dagegen als ein Staat mit streng theokratisch geregelter Verfassung erscheinen. Allein nicht bloß in II, sondern auch in I ist Gott der Herrscher seines Volkes, das eine einheitliche Größe bildet; denn er spricht zu Samuel: ‚Morgen um diese Zeit werde ich dir einen Mann aus dem Gebiete Benjamins senden, den sollst du zum Fürsten über mein Volk Israel salben. Er soll mein Volk aus der Gewalt der Philister befreien; denn ich habe (das Elend) meines Volkes gesehen, da sein Geschrei zu mir gedrungen ist‘ (9,16). Jahve nennt also Israel *sein Volk*, es schreit zu ihm, und als oberster Herr gibt er ihm in der Person Sauls einen Statthalter und Reichsverweser. Sauls Vorgänger aber war Samuel, wie in 11,7 angedeutet wird. Freilich wenden sich die Jabesiten nicht an Samuel, sondern suchen Hilfe in den einzelnen Gauen und Gemeinden. Aber es ist zu beachten, daß wir hier in einer Zeit stehen, die zwar einen Übergang bildet, aber doch noch das

wesentliche Merkmal der Richterzeit aufweist: ‚Zu jener Zeit war kein König in Israel; jedermann tat, was ihm gut dünkte‘, sagt das Richterbuch zu wiederholten Malen (18,1; 19,1; 21,25). Der politische Zusammenhang des Volkes war eben sehr lose, die Selbstsucht der einzelnen Stämme machte eine Gesamtführerschaft fast zur Unmöglichkeit, kostete es doch oft genug die größte Mühe, sie selbst gegen die Einfälle eines gemeinsamen Feindes zusammenzuschließen. Die Richter scheinen überhaupt keine Gehorsam erzwingende Gewalt gehabt zu haben; ihre Schiedssprüche hatten wohl nur Geltung infolge der freiwilligen Übereinkunft der Streitenden. Nicht zu vergessen ist auch, daß mit dem Alter Samuels der Schlendrian mehr und mehr eingerissen ist. Wenn die Jabesiter (11,3) erklären: ‚Ist dann niemand da, der uns hilft, so wollen wir uns dir ergeben‘, so mag der sich hier kundgebende Zweifel wohl berechtigt gewesen sein. Handelte es sich doch um eine Stadt des Ostjordanlandes, für die sich die entfernt wohnenden Stämme gewiß nicht leicht erwärmten. Sie mochten auch füglich zweifeln, ob der alternde Richter noch Tatkraft genug besitze, das gesamte Volk für ein so wenig zusagendes Unternehmen zu gewinnen. Mehr Aussicht auf Erfolg mochten sie zu haben glauben, wenn sie persönlich auf die einzelnen Gemeinden und Stämme einwirkten und sie so für einen gemeinsamen Kriegszug vorbereiteten. Daß sie auf diese Weise Eindruck machen konnten, zeigt ja der Auftritt in Gabaa. Erging dann etwa noch ein Aufruf Samuels, so war ein durchschlagender Erfolg doch eher zu erwarten. Schließlich mochten sie zufrieden sein, wenn einzelne, etwa die zunächst wohnenden Stämme Hilfe leisteten, so daß es eines Aufgebotes von Gesamtisrael nicht bedurfte. Von einer vollkommeneren Staatsordnung und einer größeren Machtfülle Samuels ist auch in II nichts zu merken; der theokratische Statthalter ist ja nicht einmal imstande, den Eigensinn der Ältesten zu brechen. Daß man sich aber hier an ihn wendet, ist in der Sache selbst begründet; denn hier handelt es sich um eine innerpolitische Angelegenheit, eine wesentliche Veränderung der Staatsform, die zugleich seine Person aufs engste berührt. Das Unternehmen mußte bei ihm, dem Eiferer für die Ehre seines Gottes, der nicht bloß Richter, sondern auch Prophet war, den stärksten Widerstand finden. Man mußte also mit ihm rechnen. Ferner war er unbestritten der erste Mann in Israel; man konnte ihn nicht umgehen. Auch mochte man wohl von ihm bei seiner Umsicht und Uneigennützigkeit erwarten, daß er am besten die schwierige Angelegenheit

zur Befriedigung aller leiten und ausführen könne. Eine Verschiedenheit der Staatsverfassung ist also nicht vorhanden.

Man könnte noch fragen, wie der Wirrwarr unserer Erzählung entstanden ist. Mir scheint, der Bericht über die Königswahl ist zerrissen und infolgedessen Kap. 8 sowie 10,17—27a an die jetzige Stelle verschlagen worden. Das kann zufällig durch irgend ein Mißgeschick geschehen sein; möglich aber auch, daß ein Leser, der die ganze Sache mißverstand, die überlieferte Anordnung getroffen hat.

Wir unterbreiten unsere Arbeit der Prüfung der Fachgenossen; vielleicht finden diese noch verschiedene Anstöße. Die Hauptschwierigkeiten des überlieferten Textes aber scheinen uns beseitigt zu sein; daß außer manchen Verderbnissen noch einige Unebenheiten der Darstellung bleiben, soll nicht geleugnet werden. Beispielsweise machen wir nur aufmerksam auf die unbefriedigende Einführung Samuels 9,14 und auf den sonderbaren Umstand, daß Saul im Gegensatz zu seinem Diener den Seher nicht zu kennen scheint (9,18). Aber diese Schwierigkeiten bestehen auch für die Verteidiger der überlieferten Fassung und für die Vertreter der Quellenscheidung. Man muß sich eben mit der Ausmerzung der Schäden begnügen, für die die Heilmittel noch vorhanden sind. Das von uns eingeschlagene Verfahren zur Beseitigung der unleugbaren Schwierigkeiten scheint natürlich und in dem Zustand des Textes begründet zu sein, so daß man den Vorwurf exegetischer Kniffe und harmonistischer Kunststücke wohl nicht erheben wird.

Rezensionen

Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen dargestellt von Dr. Martin Grabmann, Prof. der Dogmatik am bisch. Lyzeum zu Eichstätt. I. Band: Die schol. Methode von ihren ersten Anfängen in der Väterliteratur bis zum Beginn des 12. Jahrhunderts. Freiburg i. B., Herder, 1909 (XIII + 354 S.).

Grabmann hat sich bereits in mehreren Monographien als gründlichen Kenner nicht nur des hl. Thomas, sondern auch der gesamten mittelalterlichen Theologie gezeigt. Seit einer Reihe von Jahren hat er die hauptsächlichsten Bibliotheken des In- und Auslandes durchforscht, um die in ihnen noch verborgenen und der Vergessenheit anheimgefallenen Schätze einer an echt wissenschaftlichem Streben überreichen Zeit der Mitwelt vorzuführen, die nur zu gern mit stolzer Verachtung auf eine Epoche herabblickt, von der sie nichts anderes weiß, als daß in ihr Glaube und Wissenschaft den innigsten Bund eingingen und sich gegenseitig befruchteten. Er war deshalb wie kaum ein anderer imstande, eine quellenmäßige und nach streng wissenschaftlichen Normen durchgeführte Geschichte der scholastischen Methode zu schreiben. ‚Die Geschichte der scholastischen Methode läßt sich nur schreiben, so versichert uns der Verf. im Vorwort (S. VIII), wenn das gesamte Quellenmaterial, aus dem das Werden und Wesen der scholastischen Methode erkannt werden kann, durchgearbeitet wird. Und zwar genügt hier nicht das Studium der gedruckten Originalien, es müssen vielmehr die einschlägigen ungedruckten Texte in vollem Umfange durchforscht werden. Ohne diese Herbeiziehung des handschriftlichen Materials dürften wichtige Mo-

mente und Faktoren im Entwicklungsgange des Scholastizismus überhaupt nicht oder doch nicht hinreichend erkannt werden". Es war demnach eine ungeheure Arbeit, an die sich der gelehrte Verf. heranwagte. Der erste Band seiner mühevollen, aber auch höchst verdienstreichen Arbeit liegt nunmehr vor uns. Die Materialiensammlung für den zweiten Band ist nahezu ganz und für den dritten Band zu einem großen Teil vollendet, so daß das Erscheinen dieser Bände voraussichtlich nicht zu lange Zeit auf sich warten läßt.

Der erste Abschnitt (S. 1—54) enthält eine Einführung in die Geschichte der scholastischen Methode. Zuerst kommen die hauptsächlichsten Vertreter der Gegenwart (Philosophen, Vertreter der Dogmengeschichte, der protestantischen systematischen Theologie) mit ihrem Urteil über die scholastische Methode zu Worte, wobei man die interessante Wahrnehmung machen kann, daß sie sich nicht selten direkt widersprechen. Eine adäquate und gerechte Würdigung der Scholastik läßt sich von dieser Seite ja überhaupt nicht erwarten. Fast alle (mit einziger Ausnahme R. Grützmachers) stimmen darin überein, daß die scholastische Methode sich überlebt habe oder doch einseitig sei. Daß die katholischen Gelehrten und speziell die katholischen Theologen der scholastischen Methode gegenüber eine andere Stellung einnehmen, ist selbstverständlich, da die kirchliche Autorität stets aufs wärmste die Theologie des Mittelalters empfohlen und gegen jeden Angriff in Schutz genommen hat. Doch ist man auch im katholischen Lager, wie sich dies nicht bloß aus den vom Verf. angeführten schiefen Urteilen Schells und Ehrhards, sondern noch mehr aus der Verurteilung des Modernismus durch Pius X ergibt, nicht immer von der gebührenden Hochachtung gegen diese eminent kirchliche Wissenschaft durchdrungen.

Nach diesen mehr einleitenden Ausführungen macht sich der Verf. an die vorläufige und summarische Begriffsbestimmung der scholastischen Methode, da eine klarere und durchdringendere Erkenntnis derselben erst nach Abschluß der gesamten geschichtlichen Entwicklung möglich ist. Nach den einen besteht die scholastische Methode in der Anwendung eines leeren Begriffsschematismus, in einer leeren Begriffstüftelei und Wortklauberei, in spitzfindiger Wort- und Begriffsanalyse, nach anderen ist sie die Überbrückung von sachlichen Schwierigkeiten und Widersprüchen durch einen rein äußerlich herzugebrachten philosophischen Denkapparat, wieder andere verwechseln die rein äußere Technik des Unterrichts und der schriftstellerischen Tätig-

keit, die Lehrmethode mit der wissenschaftlichen Methode. Diesen verschiedenen Ansichten gegenüber definiert der Verf. mit Berufung auf die Aussprüche der bedeutendsten mittelalterlichen Theologen die scholastische Methode also: ‚Die scholastische Methode will durch Anwendung der Vernunft, der Philosophie auf die Offenbarungswahrheiten möglichste Einsicht in den Glaubensinhalt gewinnen, um so die übernatürliche Wahrheit dem denkenden Menschengeiste näher zu bringen, eine systematische, organisch zusammenfassende Gesamtdarstellung der Heilswahrheit zu ermöglichen und die gegen den Offenbarungsinhalt vom Vernunftstandpunkte aus erhobenen Einwände lösen zu können. In allmählicher Entwicklung hat die scholastische Methode sich eine bestimmte äußere Technik, eine äußere Form geschaffen, sich gleichsam versinnlicht und verleiblicht' (S. 36 f). Mit einem Worte hat der hl. Anselm die scholastische Methode charakterisiert als ‚fides quaerens intellectum'.

In dem folgenden Kapitel über Quellen und Literatur der scholastischen Methode hebt der Verf. nochmals nachdrücklich die Notwendigkeit der Benutzung auch der ungedruckten Schriften des Mittelalters hervor.

Zu berücksichtigen sind die großenteils ungedruckten lateinischen Florilegien und die handschriftliche Glossenliteratur, sowie eine große Reihe von Sentenzensammlungen und theologischen Traktaten überhaupt. Der größere Teil der Sentenzensammlungen und Summen, die den großen Summen des Alexander von Hales, Albertus Magnus, Thomas von Aquin und Heinrich von Gent vorangingen, sind noch ungedruckt. Ähnlich verhält es sich auch mit den Kommentaren zu den Sentenzen des Petrus Lombardus. Selbst aus den Zeiten der Hochscholastik ist manches wissenschaftliche Wertstück noch in den Handschriftensammlungen verborgen. Nur durch eine derartige eingehende Würdigung aller in Betracht kommenden Quellen wird man imstande sein, die auf die Genesis der thomistischen Doktrin einwirkenden Einflüsse zu bestimmen und namentlich die vom Aquinaten als ‚quidam' eingeführten, bekämpften oder richtig gestellten Theologen zu identifizieren. Besondere Aufmerksamkeit ist ferner auch den zuerst in den Dom- und Klosterschulen und dann auf den Universitäten für den philosophischen wie theologischen Unterricht zugrunde liegenden Text- und Schulbüchern und der Verwertungsweise derselben zuzuwenden. Endlich kommen als subsidiäre Quellen in Betracht die mittelalterlichen literarhistorischen Versuche, die pädagogisch-didaktischen Schriften, die Studienpläne und Statuten der Universitäten und die das höhere Studien-

wesen behandelnden Ordenssatzungen der Dominikaner und Franziskaner. Was die Literatur über die scholastische Methode betrifft, so ist diese, wie der Verf. uns versichert, als eine spärliche und äußerst lückenhafte zu bezeichnen. Die bedeutendsten Vorarbeiten für eine Geschichte der scholastischen Methode verdanken wir Heinrich Denifle.

Im zweiten Abschnitt handelt G. von den Anfängen der scholastischen Methode in der Patristik (S. 55—148). Nach einer gedrängten, aber siegreichen Widerlegung der grundlosen Behauptung der modernen Kritiker, daß das Urchristentum durchaus nicht dogmatisch war, daß vielmehr das dogmatische Christentum in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums und demgemäß eine Umwertung und Umbildung des Christentums Christi war, weist er hin auf die Beweggründe, die Ziele und die Art und Weise der Verwertung der griechischen Philosophie von seiten der Väter. Der Übertritt von gebildeten Griechen und Römern führte von selbst zu einer Vergleichung zwischen den Wahrheiten des Christentums und den Systemen der Philosophie. Notwendig aber wurde der Gebrauch der Philosophie im Kampfe gegen die (bes. gnostische) Häresie und die heidnische Kulturwelt. Doch war man sich von christlicher Seite immer des großen Abstandes zwischen Christentum und Philosophie bewußt. Wenn auch einzelne christliche Denker sich zu sehr von irrigen philosophischen Anschauungen beeinflußen ließen, so ist es doch unwahr zu behaupten, daß die Philosophie den Inhalt des Christentums umgebildet habe. Der ‚Platonismus der Kirchenväter' im Sinne einer inhaltlichen Entstellung des Christentums durch die platonische Philosophie, zuerst vom französischen Prediger Jean Souverain als Theorie entwickelt und seither von der rationalistischen Theologie mit Zähigkeit festgehalten, ist nichts weiter als eine willkürliche historische Konstruktion. Im weiteren Verlauf behandelt G. die Ansätze der scholastischen Methode in der griechischen und lateinischen Patristik. Es ist unmöglich, hier auf Einzelnes, so interessant es auch wäre, einzugehen. Jede Seite seiner Ausführungen legt ein glänzendes Zeugnis davon ab, daß der Verf. nicht bloß in der Patristik zu Hause ist, sondern auch die neueste Literatur hierüber fleißig zu Rate gezogen hat.

In der griechischen Patristik herrschte in den ersten Jahrhunderten der Gebrauch der platonischen Philosophie vor. Aber bald machte sich auch schon der Einfluß des Stagiriten bemerkbar. Durch die antiochenische Schule wurde die aristotelische Philosophie mehr in den Dienst der christlichen Theologie gestellt. Zuerst zeigt sich dies unleugbar bei

Pseudojustin. Der Nestorianismus und der Monophysitismus aber gingen einen förmlichen Bund mit dem Aristotelismus ein. Dies zwang die Verfechter der Orthodoxie, sich im Kampfe gegen die Häresie der gleichen Waffe zu bedienen. Auch wurde seit dem Anfange des fünften Jahrhunderts die neuplatonische Schule von Athen die Hauptstätte aristotelischer Studien. Kein Wunder, daß auch die griechische Patristik von dieser Zeit an die aristotelische Philosophie vor der platonischen bevorzugte. Als der bedeutendste Vertreter dieses Aristotelismus erscheint der Mönch Leontius von Byzanz. Unter allen griechischen Vätern aber trägt das entschiedenste scholastische Gepräge an sich der von der mittelalterlichen abendländischen Scholastik viel benutzte Johannes von Damaskus.

Von den abendländischen Vätern berücksichtigt der Verf. am eingehendsten den hl. Augustin (S. 125—143). Ist doch dieser Vater für die Methode der mittelalterlichen Spekulation hoch bedeutsam, ja grundlegend durch seine Verwendung der Dialektik für die Theologie, durch seine Auffassung des Verhältnisses zwischen Glauben und Wissen und durch seine Ansätze zu einer Systematik der Offenbarungswahrheiten; selbst die äußere Technik der scholastischen Methode hat sich vielfach an augustinischen Vorbildern und Vorlagen orientiert.

Der dritte Abschnitt handelt von Boethius, dem letzten Römer und ersten Scholastiker (S. 148—177). Dieser Schriftsteller hat der Vor- und Frühscholastik wichtige Teile der aristotelischen Logik (die Schrift ‚de categoriis' und ‚de interpretatione', sowie die Isagoge des Porphyrius zu den aristotelischen Kategorien mit einem doppelten Kommentar) zur Verfügung gestellt und hiedurch zur Ausbildung der Dialektik in dieser Zeit und zur Verwertung der Dialektik im Dienste der Theologie in bedeutsamer Weise beigetragen. Ebenso veröffentlichte er eine Reihe selbständiger Abhandlungen zur formalen Logik, die in der Scholastik vielfach zitiert werden. ‚Wenn im Mittelalter die Hochschätzung des Hauptes der Peripatetiker gleichsam Tradition geworden ist, so führt sich dies zu einem guten Stücke auf Boethius zurück' (S. 155). Ferner hat durch Boethius ein großer Teil der aristotelischen Terminologie eine für das ganze Mittelalter maßgebende lateinische Übersetzung und Fixierung erhalten. Große Beliebtheit erlangte dieser Schriftsteller in den gebildeten Kreisen des Mittelalters durch seine Schrift ‚de consolatione philosophiae'; sie fehlte in keiner Kloster- oder Dombibliothek, wurde unzählige Male abgeschrieben, kommentiert und in verschiedene Sprachen übersetzt. Eine Reihe von Definitionen und allgemeinen Prinzipien hat das Mittelalter dieser Schrift des letzten Römers entnommen.

Noch ausdrücklicher aber wirkte Boethius auf die scholastische Methode ein durch seine theologischen Schriften, seine ‚opuscula sacra', die mit Ausnahme des gewöhnlich an vierter Stelle aufgeführten: ‚de fide catholica' heutzutage allgemein als echt gelten. Sie erhielten eine vielfache Kommentierung und Glossierung. Diesen Schriften kommt durch das Bestreben, mit philosophischen Hilfsmitteln den Glaubensinhalt zu verdeutlichen und zu beleuchten, durch das streng methodisch fortschreitende Beweisverfahren, durch die scharfsinnige Behandlung der entgegentretenden Irrtümer, Einwände und Schwierigkeiten ein hoher propädeutischer Wert für die mittelalterliche Wissenschaft zu. Außerdem hat die Scholastik auch diesen Opuskeln eine Reihe von Leitsätzen, Begriffsbestimmungen und Gedankengängen entnommen, wodurch namentlich der Ausbau der Terminologie gefördert wurde. Boethius kann demnach in gewissem Sinne mit Recht als der erste Scholastiker bezeichnet werden.

Im vierten Abschnitt verfolgt der Verf. die Überlieferung und Weiterbildung der patristischen und boethianischen Anfänge der scholastischen Methode in der Vorscholastik (S. 178—257). Die wissenschaftliche Arbeitsweise im karolingischen Zeitalter und in den darauffolgenden Zeiten trägt an sich die Signatur der Rezeptivität, des Traditionalismus. Es ist eine Zeit des Sammelns, Exzerpierens, der Reproduktion und Kompilation. Unter allen Vätern erfreute sich der hl. Augustin des meisten Ansehens. Sein Einfluß erhellt besonders deutlich aus der Florilegien- und Katenenliteratur. Der Verf. gibt eine kurze Charakterisierung dieser Florilegien, die teilweise auch Anläufe zu einer Systematik enthalten und den Scholastikern viel positives Material überlieferten. Auch die dialektischen Schriften des Boethius wurden fleißig abgeschrieben, glossiert und im Schulunterricht verwertet. Eine eingehendere Würdigung erfährt Johannes Scotus Eringena, der Hofphilosoph Karls des Kahlen.

Er übte einen Einfluß auf die spätere Scholastik insofern aus, als er die Schriften des Pseudo-Areopagiten und die ‚Ambigua' des Maximus Confessor aus dem Griechischen ins Lateinische übersetzte und dadurch einen Komplex neuplatonischer Ideen in die abendländische Gedankenwelt hineinsenkte. In seinen eigenen Werken aber zeigte er sich zwar als einen äußerst gewandten Dialektiker und genialen Metaphysiker; doch galt ihm die Philosophie als gleichwertig mit der Glaubenswahrheit, ja sogar als maßgebender Faktor. Er brachte es daher auch nicht zu einer Harmonie zwischen Wissen und Glauben, sondern zu einer Reduzierung und

Annullierung des kirchlichen Lehrbegriffs. ‚Er hat das Zentralprinzip der Scholastik nicht richtig gelöst und kann deswegen auch nicht der Vater der Scholastik genannt werden' (S. 206). Auf die Scholastik selbst hat er durch seine selbständigen Werke keinen maßgebenden Einfluß ausgeübt; infolge der Verurteilung seines Hauptwerkes ‚de divisione naturae' durch Honorius III (1225) wurden fast alle Exemplare desselben verbrannt.

Im elften Jahrhundert begann ein ungesundes Überwiegen der Dialektik, die in Streitsucht, spitzfindigen Formalismus und eitle Sophisterei ausartete. Als Vertreter dieser Richtung gelten Anselm der Peripatetiker und Berengar von Tours, von denen der letztere es ganz offen aussprach, daß er die Vernunft der Autorität vorziehe; die Autorität sei nur gut für jene, die durch vernünftiges Denken nicht in den Besitz der Wahrheit zu kommen imstande seien. Diese übertriebene Dialektik rief eine Reaktion hervor, die man füglich Antidialektik nennen kann. Jedoch nicht alle Männer, die man als Vertreter dieser Richtung aufzuzählen pflegt, sind wirkliche Antidialektiker, wie dies G. bezüglich Lanfranks und des Petrus Damiani überzeugend nachweist.

Bis jetzt galt Petrus Abälard als der erste, der durch seine Sic-et-non-Methode Anweisungen und Regeln aufstellte, wie man sich scheinbar widersprechende Sentenzen der Väter ausgleichen könne. G. führt den Nachweis, daß diese Methode sich bereits bei Bernold von Konstanz († 1100) in seinem Traktat ‚de sacramentis excommunicatorum iuxta assertionem sanctorum Patrum', in seiner Schrift ‚de vitanda excommunicatorum communione' und in seinem Traktat ‚de prudenti dispensatione ecclesiasticarum sanctionum' findet. Dort sind bereits die Regeln angegeben, nach welchen eine Konkordanz sich scheinbar widersprechender Väterstellen zu bewerkstelligen ist. Dieselbe Methode findet sich übrigens auch bei dem hervorragendsten Kanonisten des elften Jahrhunderts, dem Bischof Ivo von Chartres († 1116), der in seine Kanonensammlung auch dogmatische Traktate aufgenommen hat, die insofern eine Bedeutung haben, als er zu einer Reihe von Dogmen größeres und teilweise zusammenhängendes patristisches Material beibrachte und hiedurch die positive Seite der Theologie nicht wenig förderte. Die Verfasser der Sentenzenwerke des zwölften Jahrhunderts haben zum guten Teile ihre patristischen Belege aus diesem Dekret Ivos geschöpft.

Der erste, der mit einer theologischen Summe gegen Ende des elften Jahrhunderts auf den Plan tritt, ist Radulfus Ardens mit seinem bis jetzt noch ungedruckten ‚Speculum universale'. Diesem Werke läßt G. eine eingehende Analyse und Würdigung zu teil werden.

Der fünfte und letzte Abschnitt handelt von Anselm von Canterbury, dem Vater der Scholastik (S. 258—339). Nach einer eingehenden Würdigung der wissenschaftlichen Individualität dieses hochbegabten Mannes gibt uns der Verf. eine sehr genaue und ins Einzelne gehende Analyse seiner wissenschaftlichen Methode. Es wird zuerst gezeigt, welche Bedeutung die auctoritas für das wissenschaftliche Arbeiten Anselms hat, dann die einzelnen Funktionen der ratio in seiner Methode klar gelegt.

Die Vernunfttätigkeit soll nämlich erstens eine rationelle Einsicht in den Glaubensinhalt anstreben (‚credo ut intelligam'; Anselm daher kein Rationalist, trotz einiger übertriebener Wendungen), und zwar durch spekulative Vertiefung in die Analogie des Übernatürlichen auf natürlichem Gebiete, durch ethische Reinigung und Selbstheiligung, durch Ablehnung des Nominalismus (diese Forderung stellt Anselm in seinem Kampfe gegen Roscelin) und durch Anwendung der Dialektik und Metaphysik. Was die Universalienfrage betrifft, weist G. nach, daß Anselm den Nominalismus Roscelins nicht karikiert habe, wie oft behauptet wird, und daß er selbst trotz einiger verfänglicher Wendungen durchaus kein Vertreter des exzessiven Realismus sei. Die ratio soll nach Anselm zweitens eine zusammenfassende Überschau über die einzelnen Gebiete der Glaubenslehre bezwecken. Auch in dieser Hinsicht hat der Vater der Scholastik ganz Vorzügliches geleistet, wenn er auch kein spekulatives Gesamtbild der christlichen Lehre im großen Stile entwarf; ein Meisterwerk der Systematik ist sein ‚Monologium'. Auch die dritte Art der Betätigung der ratio, die in der Scholastik in markanter Weise hervortritt, nämlich die Lösung von Einwänden und die Ausgleichung scheinbarer Widersprüche, ist Anselm in hohem Grade eigen; besonders in der letzten Schrift seines Lebens, im ‚tractatus de concordia praescientiae et praedestinationis necnon gratiae Dei cum libero arbitrio' erprobt er in wirklich genialer Weise seine spekulative Kraft, schwierige Probleme der theologischen Wissenschaft zu lösen und scheinbar im Widerstreit mit einander stehende Lehrpunkte in ihrer Harmonie nachzuweisen. So kann Anselm mit Recht der Vater der Scholastik genannt werden; er hat sowohl formell als auch inhaltlich einen mächtigen Einfluß auf die mit ihm beginnende Scholastik ausgeübt.

Das ist in kurzen Zügen der Hauptinhalt des vorliegenden ersten Bandes der Geschichte der scholastischen Methode. Niemand wird denselben lesen, der dem Verf. nicht seine höchste Anerkennung zollen wird, nicht bloß wegen seiner staunenswerten Erudition, seiner ausgebreiteten Literaturkenntnis und seiner selbständigen Durchdringung und Erforschung aller einschlägigen Quellen, sondern noch mehr wegen seines reifen Urteils, das sich auf jeder Seite seines Buches kundgibt. Dabei ist das Ganze durchweht von einem Hauche kindlicher Pietät gegen die katholische Kirche, die Hüterin, Beschützerin und Förderin wahrer Wissenschaft, und gegen die Scholastik selbst, die die kirchliche, katholische Wissenschaft κατ᾽ ἐξοχήν ist. G. selbst hat an diesem Born der Wissenschaft geschöpft und sich von ihrem Geiste inspirieren lassen; eben darum konnte er ein so herrliches Werk schaffen. Jeden Katholiken, der seine Kirche wahrhaft liebt, wird es mit hoher Genugtnung erfüllen, wenn er in diesem Buche dargelegt findet, wie die von den Feinden der Kirche so sehr verachtete und gelästerte und selbst von manchen katholischen Gelehrten nicht immer hinreichend gewürdigte scholastische Methode so alt ist wie die Kirche selbst, wie sie aus kleinen und unscheinbaren Anfängen heraus sich immer herrlicher entfaltete, immer reichere Früchte des Geistes trug und endlich heranwuchs zu jenen gewaltigen Schöpfungen der Hochscholastik, vor denen wir ebenso wie vor den majestätischen Domen des Mittelalters bewundernd dastehen.

Ein weiterer Vorzug des Grabmannschen Buches ist eine klare lichtvolle Darstellungsweise, eine übersichtliche Anordnung des Stoffes und ein edler, gefälliger Stil. Ein Verzeichnis der benutzten und angeführten Handschriften und ein ausführliches Personenverzeichnis erhöhen den Wert des Bandes, dem hoffentlich recht bald die beiden anderen folgen werden.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Theologische Zeitfragen. Von Christian Pesch S. J. Vierte Folge: Glaube, Dogmen und geschichtliche Tatsachen. Eine Untersuchung über den Modernismus (VII 243). — Fünfte Folge: Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten (VIII 220). Freiburg i. Br. 1908, Herder.

1. Der durch seine Praelectiones dogmaticae bestens bekannte Verfasser behandelt in einer zwangslosen Reihe von Heften

wichtige und brennende theologische Fragen. In diesen zwei die in der Neuzeit viel besprochenen Kontroversen über den Glauben. Seine gewiß nur lobenswerte Absicht ist, jenen Lesern, die vielleicht mit der beinahe unübersehbaren Literatur über diesen Gegenstand weniger vertraut sind und sich doch für das wissenschaftliche Leben innerhalb der Kirche interessieren, einen Einblick in einige der Hauptfragen, welche heutzutage die katholische Welt bewegen, zu ermöglichen. Er geht dabei in einer so lichtvollen Weise vor, die ganz an den unvergeßlichen P. Kleutgen in seiner Theologie der Vorzeit erinnert, daß wir kaum ein Werk kennen, das in diesem Thema, über den Glauben nämlich, diesen Abhandlungen an die Seite gestellt werden könnte.

In dem erstgenannten Heft schickt er, um sicheren Schrittes voranzugehen, die unfehlbare kirchliche Lehrentscheidung des Vatikanums über den Glaubensakt voraus, die uns zugleich Weg und Wegweiser sein muß, wenn wir als Katholiken über den Glauben richtig denken und reden wollen (S. 6—12). Wie klar, deutlich, bestimmt ist dieselbe.

Das sichere Resultat, das wir daraus entnehmen können, faßt P. in folgende Worte zusammen (S. 38): ‚Der Glaubensakt ist also nach der kirchlichen Lehre ein Akt des Fürwahrhaltens auf Grund göttlicher Offenbarung. Dieser Akt wird mit Hilfe der Gnade von der Vernunft gesetzt und vom Willen befohlen. Die Wirksamkeit der Gnade erstreckt sich nicht nur auf den Glaubensakt selbst, sondern auch auf die vorausgehende Glaubenswilligkeit und auf das Urteil über die Glaubenswürdigkeit und die Glaubenspflicht. Mit der innern Gnade hat aber Gott äußere Kennzeichen der Offenbarung verbunden, die in gewissen geschichtlichen Tatsachen bestehen und die in der katholischen Kirche verkörpert sind‘.

Dieser schlichten aber verständlichen Darstellung hält nun der Verfasser die Ansichten moderner Gelehrten gegenüber, die sie als Resultat streng wissenschaftlicher Forschungen, als Frucht ungeahnten Fortschrittes der Neuzeit, als Morgenröte einer neuen Ära echter Theologie ausgeben. Alfred Loisy (S. 41—67), Wilfried Ward (67—78), Georg Tyrell (78—111), L. Laberthonnière (111—27), und Moritz Blondel (S. 127—39) kommen zu Wort. Welch auffallender Gegensatz! Da hören wir unbewiesene, willkürliche, vage Voraussetzungen und Behauptungen; Sätze, vielleicht in einem gewissen Sinn annehmbar, die aber, weil zu unbestimmt und dehnbar, leicht mißverständlich werden können, Phrasen ohne greifbaren Sinn; innere Erfahrung, die so vielen Täuschungen ausgesetzt ist, und Miterleben spielen eine große Rolle.

Leider unterlassen die Gelehrten, die der neuern Richtung huldigen klagt mit Recht P. (S. 136), es durchgängig, uns ihre Ansichten in genauen Begriffsbestimmungen und klaren Schlußfolgerungen vorzulegen. Mit Vorliebe bedienen sie sich recht unbestimmter und allgemein gehaltener Ausdrücke und bildlicher Darstellungen, die uns mehr ahnen lassen als klar sagen, was eigentlich behauptet werden soll. Schon dieser Gegensatz muß einen mit Mißtrauen erfüllen gegen diese hochgepriesene moderne Wissenschaft. Während die katholische Lehre Sicheres und Verständliches bietet, eine bewährte Grundlage zu weiterem Fortschritte und zu ihrem tieferen Verständnisse, bewirken diese neueren Ansichten nur eine heillose Begriffsverwirrung und Unsicherheit hinsichtlich der wichtigsten, durch Jahrhunderte festgehaltenen Glaubenswahrheiten. Man möchte solche Theologen vergleichen mit dem verlorenen Sohn, weil sie die reichen Schätze, die die alte Schule durch langjähriges tiefes und gründliches Studium erworben hat, auf unverantwortliche, ja leichtsinnige Weise verkennen und mißachten.

P. begnügt sich indessen nicht mit dieser allgemeinen ungünstigen Wertung der entgegengesetzten Ansichten, die sich allein schon aus der Gegenüberstellung derselben mit der klaren und bündigen Erklärung der katholischen Kirche ergibt, sondern er unterzieht sie einer genauern Prüfung (S. 136—218), betont jedoch im vorhinein mit Recht (138): ‚Die katholischen Theologen der älteren Schule haben jene psychologischen, moralischen und geschichtlichen Studien, auf die man heutzutage so großes Gewicht legt, keineswegs vollständig vernachlässigt. Man kann vielmehr ohne Gefahr, eines Irrtums überführt zu werden, den Satz aufstellen, daß die Neuapologeten nicht ein einziges wissenschaftlich wertvolles Moment beigebracht haben, welches nicht schon berücksichtigt wurde, ehe die neue Richtung einsetzte. Daß die Berücksichtigung jetzt eine eingehendere und allseitigere ist als früher, und daß die neue Schule sich durch ihre Arbeiten in dieser Richtung manche Verdienste erworben hat, mag ohne Engherzigkeit zugestanden werden. Aber es ist verkehrt, den älteren Theologen in dieser Hinsicht jedes Verständnis abzusprechen, mit überlegener Miene auf sie niederzublicken und sie durch wenig würdige epitheta ornantia in Verruf bringen zu wollen‘.

Besonders schärft P. dann ein, daß der Glaube ein Akt der Unterwerfung unter die äußere göttliche Offenbarung, sein Beweggrund die Autorität Gottes ist, den kein Werturteil, kein Gefühl, kein Erlebnis ersetzen und dem wahren katholischen Glauben als Motiv dienen kann. Hierin besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen

der Lehre der Kirche und der Protestanten, und jetzt der Modernisten, die deswegen eine unüberbrückbare Kluft von der wahren katholischen Anschauung trennt. Ferner muß gegen alle Modernisten festgehalten werden, daß die Dogmen, weil von dem unfehlbaren Lehramt auf Grund der göttlichen Offenbarung festgesetzt, auch unveränderlich sind. Sie können zwar erweitert, ergänzt, vervollständigt werden, aber kein Fortschritt der Wissenschaft kann sie in ihrem Wesen ändern. Wie durch keine Entwickelung, durch kein Wachstum die Natur des Menschen in ihrem Wesen sich ändert, so bleiben die Dogmen ewig wahr. Da gähnt eine zweite Kluft zwischen der Lehre der Kirche und den Einbildungen des Modernismus.

Während jene eine Vertiefung, Entwickelung, Entfaltung der reichen Schätze, die die Dogmen in sich schließen, gestattet, ohne aber den Glauben in Schauen oder Begreifen zu verwandeln, modelt der Modernismus mit seinem ausposaunten Fortschritt an den Dogmen so lang herum, bis er sie verflüchtigt, ihres Inhaltes entleert; und so versteigt man sich zu so wunderbaren, besser wahnwitzigen Behauptungen, man könne Katholik sein, aber das hindere nicht, als seine wissenschaftliche Überzeugung auszusprechen, alle Dogmen der katholischen Kirche ständen in einem schreienden Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken. Die Wissenschaft bekämpfe nicht mehr einzelne Dogmen, sondern weise jede dogmatische Behauptung in in Bausch und Bogen von vornherein ab (Ebd. Le Roy S. 158).

Ein dritter verhängnisvoller Irrtum, dem so manche neuere Ansichten huldigen, behauptet, daß Tatsachen nicht Gegenstand des Glaubens sein können. Der Glaube sei nichts anderes als ein inneres Erlebnis, das in keiner Weise der Vergangenheit angehört, sondern sich gegenwärtig vollzieht. Das widerspricht der Überzeugung aller Gläubigen durch die Jahrhunderte bis auf unsere Tage. Sie haben ja an das apostolische Glaubensbekenntnis sich mit Herz und Mund gehalten, viele mit ihrem Blute es besiegelt, und das Glaubensbekenntnis enthält mehrere geschichtliche Tatsachen.

Der hl. Paulus fordert mit den klarsten Worten den Glauben an die leibliche Auferstehung und erklärt, daß es ohne diesen Glauben keinen Christenglauben mehr, keine Hoffnung auf Erlösung und Rechtfertigung gebe, und da kommt ein Loisy und erklärt, sein wissenschaftliches Gewissen erlaube ihm nicht, die Auferstehung Christi als eine sichere geschichtliche Tatsache anzuerkennen, dagegen glaube er an dieselbe, d. h. er gestehe der Kirche das Recht zu, die bisherige Lehrformel allen so lange als offizielles Symbol der in dem Artikel von der Auferstehung Christi enthaltenen Glaubensaussage vorzuschreiben, bis sie selbst diese Formel

autoritativ geändert habe. Jetzt aber sei es die höchste Zeit, die Änderung vorzunehmen (S. 205 f). Und bleiben wir dann nach dem hl. Paulus noch Christen? Alle Weltgeschichte beruht auf menschlichem Zeugnisse, auf menschlichem Glauben und wird, und zwar mit Recht, hochgehalten, nur Gott soll keine Tatsache bezeugen können, daß wir sie glauben können und glauben müssen. Ein Irrtum, der so gegen allen menschlichen Hausverstand ist, hat sich selbst gerichtet. Auch auf die Apostel so irriger Meinungen können wir die Worte des hl. Paulus anwenden: Evanuerunt in cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum: dicentes enim se esse sapientes, stulti facti sunt (Rom 1,21 s).

Wertvolle Beilagen zu diesem Hefte sind: der ‚neue Syllabus‘ der h. röm. und allgemeinen Inquisition vom 3. Juli 1907, lateinisch und deutsch, und die Hauptstellen aus der Enzyklika Pius X vom 8. Sept. 1907, welche die in diesem Hefte besprochenen Ansichten und Behauptungen betreffen.

2. Auf dieses interessante vierte Heft folgt als erwünschte Fortsetzung das fünfte mit der Aufschrift: Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten. Der Verf. behandelt darin in zehn Abschnitten die wichtigsten Fragen über den Glaubensakt und bietet so eine beinahe vollständige Abhandlung über das vielbesprochene, gewiß auch schwierige Thema de genesi fidei. Mit gewohnter Klarheit und Gründlichkeit berührt er alles, was darauf Bezug hat, ohne sich in Spitzfindigkeiten zu verlieren, wodurch so manche ohne Not diese Frage nur verwickelt und verdunkelt haben. Wer ruhig und ohne Voreingenommenheit seine Darstellung liest, wird ihm zumeist Recht geben und einsehen, daß das Zustandekommen des Glaubensaktes kein so unlösbares Rätsel ist, wie man meinen könnte, wenn man der gesuchten und verkünstelten Auseinandersetzungen anderer gedenkt.

Im 1. Abschnitt behandelt P. (S. 3—22) die Glaubenspflicht. Die ist zu klar in der hl. Schrift und im ganzen christlichen Altertum ausgesprochen. Aber wo Klarheit zu herrschen scheint, entsteht eine nicht geringe Schwierigkeit, wozu besonders der so hoch verdiente Gelehrte Gutberlet Anlaß gegeben hat (Fortsetzung der ‚Dogmatischen Theologie‘ Heinrichs. VIII 493 ff). Welcher Glaube ist unbedingt notwendig? Der Autoritätsglaube, welcher auf einer ausdrücklichen positiven göttlichen Offenbarung beruht, oder genügt wenigstens im äußersten Notfall ein Glaube im weiteren Sinne? Fragen wir die positiven Beweisquellen, so sprechen diese hinab bis

zum Vatikanum für einen Glauben im eigentlichen Sinn, wofür auch P. mit den übrigen Theologen mit sehr geringer Ausnahme spricht. Für die andere Ansicht kann man sich höchstens auf die Allgemeinheit des Heilswillens Gottes berufen, da sie so schwer verteidigt werden kann, wenn nicht der Begriff des zum Heile notwendigen Glaubens erweitert wird. — Gut und gemeinverständlich wird der von altersher festgehaltene Lehrsatz: *Extra Ecclesiam non est salus* in dem 2. Abschnitt (S. 22—36) erklärt. Nicht genug kann die Würde des Glaubens, wovon im 3. Abschnitt die Rede ist (S. 36—54), betont werden, denn nur mit Verachtung schauen so viele sogenannte Gelehrte, die die Wissenschaft immer im Munde führen, auf den Glauben als minderwertig für die Gebildeten herab, und doch läßt sich kaum etwas so wissenschaftlich nachweisen als die Notwendigkeit, Nützlichkeit, Bedeutung des Glaubens für die menschliche Kultur. Er ist eine männliche Tat des Geistes, eine herrliche Blüte der Vernunft, für die übernatürliche Ordnung was die Vernunft für die natürliche, eine Art Übervernunft. Im 4. Abschnitt (S. 54—82) werden hinsichtlich des Glaubens die Rechte der Vernunft gewahrt. Um vernünftig glauben zu können, muß dem Offenbarungsglauben eine natürliche, vernünftige Erkenntnis Gottes, seiner Wahrhaftigkeit und der Offenbarungstatsache vorausgehen, und zwar nicht was immer für eine, sondern eine sichere Erkenntnis. Wiederholt ist die Kirche für dieses Recht eingestanden. Freilich ist es schwer nachzuweisen, wie all die Gläubigen zu einer solchen vernünftigen und sicheren Erkenntnis gelangen. Die Lösung, wie sie P. gibt, wird den Leser befriedigen, wenn auch für einzelne Fälle nicht jede Dunkelheit gelichtet werden kann.

‚Wie der göttliche Erlöser durch sein ganzes Auftreten, begleitet von Wundern und Weissagungen, Sicherheit gewährte für seine göttliche Sendung, so bietet auch die Kirche, diese Fortsetzung des göttlichen Erlösers, in den folgenden Jahrhunderten durch ihre Erscheinung mit all den Vorzügen, die sie schmücken, sichere Gewähr, daß in ihr die Fortsetzung der Sendung Jesu Christi sich finde. Aber nicht nur ‚die Tatsache der Offenbarung tritt uns in der Kirche am greifbarsten vor Augen, sondern auch das Dasein Gottes. Durch die Vermittelung der Kirche, durch gläubige Eltern und Lehrer hört das Kind zuerst von Gott und lernt ihn verehren. Anderseits wären ohne Gott die Kirche und ihre Erfolge, J. Christus, seine Persönlichkeit und seine Lehre, die ganze christliche Kirche von ihren Anfängen bis heute ein unlösbares Rätsel, eine Wirkung ohne Ursache, ein innerer Widerspruch‘ (S. 77).

Im 5. Abschnitt handelt P. von den **Wundern und Weissagungen** (S. 82—116), denn diese sind die festen Stützen für die Tatsache der Offenbarung, und eben deswegen wird selbst deren Möglichkeit von den Feinden des Glaubens in Zweifel gezogen. Für sie sind sie abgetan, ein vollständig überwundener Standpunkt, nach ihrem Urteil hängt nur noch die ungebildete wundersüchtige Menge daran. Wer so denkt, kann kaum vom Dasein einer Offenbarung überzeugt werden. Das ist der Standpunkt des ausgesprochensten Atheismus: denn wer nur die leiseste Ahnung von Gott hat, wird und kann nicht leugnen, daß er etwas über die Natur hinaus zu leisten vermag. Daher auch die ganz allgemeine Überzeugung aller Völker von der Möglichkeit der Wunder.

Treffend sagt selbst ein Rousseau (Lettre III. de la Montagne): ‚Diese Frage (ob Wunder möglich sind) wäre, wenn ernstlich genommen, gottlos, wäre sie nicht schon an sich absurd; und dem, der sie verneint, würde man zu viele Ehre antun, wollte man ihn dafür bestrafen: es wäre besser, ihn einfach ins Narrenhaus zu schicken. Aber wer hat denn auch je geleugnet, daß Gott Wunder tun könne‘. Was man jedoch gegen Ende des 18. Jahrhunderts nur schüchtern bezweifelt hat, wird nun von sogenannten Koryphäen der Wissenschaft ausposaunt, mit Rousseau zu reden: die Aspiranten für das Narrenhaus mehren sich auf schreckenerregende Weise. P. bietet merkwürdige Zeugnisse solcher Koryphäen, die gerade nicht von Wissen und tiefem Denken, sondern von Willkür und Verworrenheit der Begriffe zeugen, die freilich hinreichen, um die kühnsten aber auch unvernünftigsten Behauptungen aufzustellen.

Der 6. Abschnitt bespricht (S. 116—142) **das Verhältnis des Willens zum Glauben**. Dieses ist von der größten Wichtigkeit, denn vom Willen hängt Glaube und Unglaube ab. Nun ist nachzuweisen, daß der Glaube, wenn er auch durch keine Beweisführung erzwungen werden kann, wenn keine Beweise den Verstand zum Glauben nötigen, wenn zu seinem Zustandekommen der Entschluß des freien Willens notwendig ist — daß er dennoch kein willkürlicher Akt ist, sondern ganz vernünftig sein kann. Durch die motiva credibilitatis erkennt der Mensch sicher, daß Gott gesprochen; er sieht ein, daß er dem sprechenden, sich offenbarenden Gott glauben muß, daß es also ganz vernunftgemäß ist, ihm zu glauben. Wenn also der Wille einen solchen vernunftgemäßen Glauben befiehlt, so wird der auf Grund dieser Einsicht gefaßte Entschluß die Vernünftigkeit des Aktes nicht aufheben.

Von Wichtigkeit ist, was P. bei dieser Gelegenheit S. 140 betont: „Wie sehr wir nach dem Gesagten auch darauf dringen müssen, daß das intellektuelle Element beim Glauben nicht preisgegeben werden darf, im Gegensatz zu den falschen von Kant ausgehenden antiintellektualistischen Theorien, ebensosehr müssen wir betonen, daß der Glaube keine logische Schlußfolgerung, sondern eine freiwillige Unterwerfung unter die göttliche Autorität ist, daß niemand sich in den Glauben hineinphilosophieren, niemand durch Gründe zum Glauben genötigt werden kann, sondern daß der Akt des Glaubens zur nächsten Ursache den von der Gnade unterstützten Glaubenswillen hat‘. Zur tieferen Erklärung der Freiheit des Glaubens macht der Verf. nach dem Vorgang P. Billots, Prof. in Rom, auf einen zweifachen Glauben aufmerksam: Wissensglauben und Autoritätsglauben. Jener kann dem Menschen abgenötigt werden aus zwei evidenten Vordersätzen (praemissae) durch logische Schlußfolgerung; der andere ruht auf dem Ansehen des Sprechenden und erheischt freiwillige Hingabe an dasselbe. Nicht Wissensglaube, sondern Autoritätsglaube ist der echt christliche, verdienstliche Glaube. Doch auf Auseinandersetzung dieses Unterschiedes können wir hier nicht weiter eingehen.

In gegenwärtiger Ordnung ist nun aus verschiedenen Gründen die Gnade zu einem festen Entschluß und Glauben notwendig, wie das im 7. Abschnitt (S. 143—60) gründlich bewiesen wird. Der 8. Abschnitt (S. 160—175) bespricht die Dunkelheit des Glaubens. Daraus entstehen leicht die Glaubensschwierigkeiten und Glaubenszweifel (Abschn. 9, S. 175—196). Zum Troste mancher macht P. aufmerksam, daß Schwierigkeit und Zweifel nicht gleichbedeutend sind. Wie viele Fragen schon, die sich auf die natürliche Ordnung beziehen, bereiten zu ihrer Erklärung viele, bisher unlösbare Schwierigkeiten, ohne daß man im geringsten an den Tatsachen zweifelt. Um über alle die Schwierigkeiten, deren der Glaube gewiß nicht wenige bietet, sich hinwegzusetzen, muß der gute Wille und die Erleuchtung des hl. Geistes helfen. Der letzte (10.) Abschnitt (S. 196—217), auf den manche Leser besonders gespannt sein werden, bespricht die Erkenntnis der Glaubwürdigkeitsgründe und den Glaubensakt oder was man die analysis fidei zu nennen pflegt. P. führt in Kürze die verschiedenen Ansichten der berühmtesten Theologen an, namentlich die des Suarez und Lugos, in die sich die folgenden Theologen derart teilten, ‚daß es fast nur mehr hieß: hie Suarez, hie de Lugo: alle anderen Erklärungen wurden beinahe außer acht gelassen. Noch bis zum Ende des 19. Jahrhunderts wurde von den scholastischen Theo-

logen in dieser Frage fast ausschließlich entweder Suarez oder de Lugo als Führer erkoren' (210). In neuester Zeit aber kam eine einfachere, natürlichere Erklärung zur Geltung. Sie wird von Billot, von dem Verf. schon in den Jahren 1883 und 1885 in dieser Zeitschrift, Schiffini und anderen vertreten, wozu auch P. Stentrup in seiner als Manuskript gedruckten Synopsis de fide und auch ich (s. Compendium theol. dogm. Bd. 1 n. 488) gehören.

Mit wahrer Genugtuung scheiden wir von den zwei Schriften, und hoffen, daß der gelehrte Verfasser noch andere zeitgemäße Fragen mit ähnlicher Gründlichkeit und Klarheit behandeln werde.

Innsbruck. Hugo Hurter S. J.

Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters. Mit Benutzung des päpstlichen Geheim-Archivs und vieler anderer Archive bearbeitet von Ludwig von Pastor, k. k. Hofrat, o. ö. Professor der Geschichte an der Universität zu Innsbruck und Direktor des österreichischen historischen Instituts zu Rom. Fünfter Band. Geschichte Papst Pauls III (1534—1549). 1.—4. Auflage. Freiburg im Breisgau, Herder, 1909. S. XLIV, 891.

Der in dieser Zeitschrift 1907, 719 ff angezeigte 2. Teil des 4. Bandes der Papstgeschichte v. Pastors trägt die Jahreszahl 1907, der vorliegende 5. Band ist im Sommer 1909 erschienen: eine großartige und glänzende Arbeitsleistung, um so glänzender, da sie mit Beherrschung eines ungeheuern Materials gedruckter Literatur und ungedruckter Quellen hergestellt wurde.

Die Regierung des Farnese-Papstes Pauls III nimmt insofern eine Sonderstellung ein, als unter ihm mit einer verwerflichen Tradition, die zwei Menschenalter hindurch bestanden hatte, wenigstens teilweise gebrochen wurde. Seit Sixtus IV war den Päpsten das hohepriesterliche Ideal mehr und mehr entschwunden. Eine bedauerliche Verweltlichung hatte sie erfüllt und in den Händeln der Politik, des Krieges und in Vergnügungen bedenklichster Art aufgehen lassen. Die kurzen Pontifikate Pius des III. und Adrians VI konnten hierin keinen bleibenden Wandel schaffen. Da war es dringend erwünscht, daß ein Papst kam, der in der inneren Not, welche die von Deutschland ausgegangene Häresie bereitete, und in der äußeren Gefahr, die von den Türken drohte, den Ernst der Lage erfaßte und dem es

gegönnt war, sein kirchliches Programm während einer längeren Reihe von Jahren durchzusetzen.

Paul III entsprach nun durchaus nicht allen Anforderungen, die man an den Stellvertreter Christi stellen muß. Aber er bildet doch den Übergang zu einer besseren Zeit und sein Pontifikat ist die längste Papstregierung im 16. Jahrhundert, obwohl er erst im Alter von 67 Jahren den Stuhl Petri bestiegen hat.

In der Politik suchte Paul III seine Unabhängigkeit kräftig zu wahren und den beiden Rivalen, Karl dem V. und Franz dem I., gegenüber Neutralität zu halten. Er tat, was er konnte, um den Frieden der Christenheit zu begründen und so eine notwendige Vorbedingung für den erfolgreichen Kampf gegen den Halbmond zu erfüllen.

Waren diese Bestrebungen lobwürdig, so fanden sie ihre trübe Kehrseite in einem oft maßlosen Nepotismus, dem Paul III höhere Interessen rein kirchlicher Art wiederholt geopfert hat. Erhob er doch schon im Dezember 1534, also wenige Monate nach der Wahl, seine jugendlichen Enkel zu Kardinälen.

Wenn Paul dem III. noch allerhand Schlacken anhaften, so ist zu bedenken, daß er unter den vorigen Pontifikaten die schlimmsten Vorbilder gesehen hatte und daß er sich als Kind seiner Zeit dem schlechten Einfluß der Renaissance nicht ganz zu entziehen wußte. Das Leben am vatikanischen Hofe behielt vielfach die bisherigen weltlichen Gewohnheiten bei. Nach wie vor wurden nicht bloß von den Kardinälen, sondern auch vom Papste luxuriöse Feste gefeiert, bei denen Sängerinnen, Tänzer und Possenreißer auftraten. Nach wie vor rückte der Papst zu geräuschvollen Jagden aus, beging glanzvoll die Familienfeste der Nepoten und zog die Frauen der Verwandtschaft an seinen Tisch. Eine törichte Unsitte erklärt es auch, daß sich Paul III für Konsistorien, Audienzen, Reisen, kurz für alle Handlungen von einiger Bedeutung durch Astrologen die günstige Stunde bestimmen ließ.

Trotz dieser Schattenseiten bleibt es wahr, daß die Regierung Pauls III im Vergleich mit dem früheren System einen erfreulichen Wandel darstellt.

Paul dem III. war ein hoher Grad von Klugheit und Gewandtheit eigen. ‚Ein Ausfluß dieser Klugheit‘, so charakterisiert ihn der Verfasser trefflich, ‚war die sorgfältige Erwägung, die allen seinen Handlungen vorherging, das Einholen von Gutachten seitens erfahrener Männer und die eigentümliche Art, wie Paul III seine Unterhandlungen führte. Die Langsamkeit seiner Sprechweise, teils angeboren,

teils eine Folge des Alters, wurde bei solchen Gelegenheiten vermehrt durch sein Bestreben, sich lateinisch sowohl wie italienisch gewählt und elegant, oft mit Anwendung klassischer Reminiszenzen, auszudrücken, und durch sein ängstliches Bemühen, sich nicht durch ein festes Ja oder Nein zu binden. Während er den mit ihm Unterhandelnden festzulegen suchte, wollte er selbst bis zum letzten Augenblick freie Hand behalten. So berichten die venetianischen Botschafter in Übereinstimmung mit Paolo Giovio. Dieser Geschichtschreiber hebt noch besonders hervor, daß Paul III auch den Kardinälen gegenüber nicht anders verfuhr. Mit höchst bezeichnendem Mienenspiel hörte er, der bei allen Fragen eine freie Diskussion liebte, ihre Ausführungen an, verwertete sie aber mit souveräner Unabhängigkeit, indem er sich stets über den Parteien hielt. Bewunderungswürdig war es, wie der Papst sich in der Gewalt hatte. Mit zielbewußter Willensstärke verstand es der zielbewußte Diplomat, die geheimsten Absichten und Pläne auszuforschen und sie zum eigenen Nutzen zu verwerten. Mit gleicher Kunst wußte er im Widerstreite der Meinungen nach beiden Seiten zu lavieren'.

Der gute und feste Wille des Papstes, den zahllosen Mißbräuchen wirksam zu begegnen, zeigte sich zunächst in der Behandlung der Konzilsfrage. Die Päpste hatten nach den üblen Erfahrungen, die sie mit den Synoden von Konstanz und von Basel gemacht, die oft stürmischen Forderungen eines Konzils abgelehnt. Paul III hoffte zuversichtlich, daß ein Konzil unter seiner Leitung die besten Früchte bringen würde, ohne daß durch Ausartung der Mitglieder eine Gefährdung der päpstlichen Autorität zu fürchten wäre. Seine Bemühungen stießen indes auf große Schwierigkeiten bei den Kardinälen. Vergerio, Nuntius bei König Ferdinand in Wien, sagt in einem an Ferdinand gerichteten Briefe über die Unterredung mit einem Kardinal: ,Diese Herren sind so mit ihren Vergnügungen und ehrgeizigen Plänen beschäftigt, daß sie nicht wissen, was in dem entlegenen Deutschland vorgeht'. Den Kaiser ließ der Papst am 29. Juli 1535 ersuchen, eine bestimmte Erklärung für Mantua als Konzilsstadt abzugeben. Vergerio aber erhielt die Weisung, sich den Fürsten gegenüber auf unausführbare Zugeständnisse in der Ortsfrage nicht einzulassen; an eine Stadt außerhalb Italiens sei nicht zu denken.

Mit der Ausschreibung eines Konzils glaubte der Papst auch den Wünschen der Protestanten zu entsprechen. Hatten diese doch auf dem Augsburger Reichstage 1530 eine allgemeine Kirchenversammlung

so heftig verlangt. Jetzt, da sie ihnen in bester Absicht angeboten ward, wollten sie davon nichts wissen. Melanchthon mußte die ablehnende Haltung der Schmalkaldener 1537 in einer Schrift an die Könige von Frankreich und von England rechtfertigen. Nicht genug. Der Kurfürst von Sachsen und der Landgraf von Hessen dachten sogar daran, der päpstlichen Synode ein evangelisches Nationalkonzil entgegenzusetzen, mit dessen Ausschreibung Luther ‚samt seinen Nebenbischöfen und Ecclesiasten' betraut wurde. Dieses angeblich freie Konzil, zu dessen Besuch man auch den Kaiser zu bestimmen hoffte, sollte sich unter dem Schutze einer Armee von wenigstens 15.000 Knechten und 3000 Pferden in Augsburg versammeln. Doch der wunderliche Plan scheiterte, nicht bloß, weil Luther in Schmalkalden erkrankte, sondern auch deshalb, weil die Protestanten unter einander in Zwistigkeiten verwickelt waren.

Zwei Jahre später setzten die Protestanten bei den allzu nachgiebigen kaiserlichen Diplomaten eine Forderung durch, die sich mit den Tendenzen eines deutschen Nationalkonzils berührte. Die Abmachung ist bekannt unter dem Namen ‚Frankfurter Anstand' und zielte darauf, daß vom 1. Mai 1539 an die Anhänger der Augsburger Konfession wegen ihres Bekenntnisses von niemandem belästigt werden sollten, wogegen sie versprachen, jeden Angriff auf die katholischen Stände zu unterlassen. Was die Einigung in Sachen der Religion betreffe, so habe am 1. August in Nürnberg ein Ausschuß von gelehrten Theologen und frommen, friedlich gesinnten Laien darüber zu beraten.

Dadurch wäre also die Entscheidung, was zu glauben sei und was nicht, in die Macht einer Körperschaft gelegt worden, der nach katholischen Grundsätzen ein autoritativer Spruch in Religionssachen nicht zusteht. Der Papst ersuchte daher den Kaiser, dem Frankfurter Anstand seine Bestätigung zu versagen.

Was Karl V wollte, war allerdings nicht ein Vergleich im Sinne der Protestanten, sondern ein Religionsgespräch, das vom Papst beschickt werden sollte. Es leitete ihn die Absicht, die Neugläubigen auf gütlichem Wege zu gewinnen. Daher wies er auch Mitte Mai 1539 die päpstliche Forderung eines ökumenischen Konzils ab. Ebenso verhielten sich zur Konzilsfrage der französische König und die übrigen Fürsten. Infolge dessen ward am 21. Mai die Suspension des Konzils auf unbestimmte Zeit ausgesprochen.

Wer kann wissen, ob es überhaupt zu einem Konzil gekommen wäre, wenn Paul III diese Idee trotz aller Hindernisse nicht

unentwegt festgehalten hätte? Die Zähigkeit, die er in dieser Beziehung bewies und mit der er den eben erst aus Rücksicht auf die Zeitverhältnisse fallen gelassenen Gedanken immer wieder aufgriff, bekundet sich auf anschauliche Weise in den Daten der Wiederaufnahme und der Suspension des Unternehmens. Die Aufhebung der Suspension von 1539 erfolgte im Juli 1541, die Berufung nach Trient 1542. Schon waren hier die Legaten eingezogen, da wurde im Juli 1543 nochmals die Suspension der Synode ausgesprochen. Wiederum ward es berufen nach Trient Mitte März 1545, bis der Papst nach einem nochmaligen Aufschub den endgiltigen Beschluß veröffentlichte, das so lange ersehnte und so oft vereitelte Konzil am 13. Dezember 1545 zu beginnen.

Der Verfasser schildert klar und theologisch einwandfrei die Beratungen, bei denen die Fragen über das Dogma und über die Reform gleichzeitig erörtert wurden. In schneidendstem Gegensatz zur lutherischen Lehre stand sogleich das erste dogmatische Dekret, welches in der 4. feierlichen Sitzung vom 8. April 1546 publiziert wurde. Es betraf die Tradition. Unter den versammelten Vätern hatte sich nur ein einziger, der neuerungssüchtige Bischof Nachianti von Chioggia, dahin geäußert, daß man von der Tradition absehen solle, da in der Heiligen Schrift alles niedergelegt sei, was zum Heile notwendig ist. Diese Ansicht ward jedoch mit Berufung auf die Heilige Schrift selbst und auf die Väter verworfen und in dem Dekret ‚von den kanonischen Schriften' erklärt, daß nicht nur die Bibel, deren Kanon aufgestellt wurde, sondern auch die apostolische Tradition als Glaubensquelle zu gelten habe.

In den Beratungen über die Erbsünde war wiederholt von der Unbefleckten Empfängnis Mariä die Rede gewesen. Kardinal Pacheco beantragte ihre Definition. Eine ansehnliche Zahl von Vätern, auch die Theologen des Papstes, Laynez und Salmeron, beide aus der Gesellschaft Jesu, vertraten den gleichen Standpunkt. Doch der Widerspruch, namentlich der Dominikaner, war stark. Selbst damit drang Pacheco nicht durch, daß der Satz, die Unbefleckte Empfängnis der Mutter Gottes sei eine fromme Meinung, in das Dekret aufgenommen wurde. Die Mehrheit entschied sich dafür, daß augenblicklich in der Frage nichts definiert werden sollte. Am Schluß des Dekretes vom 17. Juni 1546 heißt es indes vielsagend genug, es sei nicht die Absicht der Synode, in der Erklärung über die Erbsünde die selige und unbefleckte Jungfrau und Gottesgebärerin Maria miteinzubegreifen.

Hochbedeutsam war das Dekret über die Rechtfertigung, publiziert in der 6. Sitzung am 13. Januar 1547. Der Verfasser hat auch hier unmittelbar aus den Quellen geschöpft und den schwierigen Stoff trefflich bemeistert. Wie die Bestimmung über die Heilige Schrift, so ist auch das Dekret über die Rechtfertigung direkt gegen die Aufstellungen der Neuerer gerichtet. Die Rechtfertigung im Sinne des katholischen Dogmas ist keine nur scheinbare und äußerliche, sondern eine innere und wahre. Christus ist kein ‚Schanddeckel', durch den die Sünden nur zugedeckt werden, sondern die Seele wird durch den Rechtfertigungsprozeß von der Sünde wahrhaft befreit. Dazu genügt aber nicht der Glaube allein, es müssen auch die Hoffnung und die durch die Werke tätige Liebe hinzutreten.

Diese Erklärung war gegen den ausgesprochenen Willen des Kaisers veröffentlicht worden. Er hatte Aufschub und weitere Prüfung verlangt und begründete diese Wünsche mit dem Hinweis auf die Zustände in Deutschland. Es war nicht der einzige Gegensatz, in dem Karl V damals zu Papst und Konzil stand.

Betreffs des Reformdekretes über die Residenzpflicht der Bischöfe verlangte der Kaiser Berücksichtigung der besonderen Interessen der spanischen Kirchenfürsten. Gleichzeitig erging sich der Kaiser gegen Paul III, den er der Sympathie für den französischen König beschuldigte, in Ausdrücken, die eines katholischen Fürsten unwürdig sind. In seiner Leidenschaft ließ er sich so weit fortreißen, daß er mit einer für den Papst schwer beleidigenden Zweideutigkeit dessen Verhältnis zu Franz I mit dem Ausdruck ‚französische Krankheit' brandmarkte. Kein Wunder, daß die päpstlichen Legaten das in Trient ausgebrochene Fleckfieber als eine erwünschte Gelegenheit betrachteten, die Unabhängigkeit der Synode dem Kaiser gegenüber dadurch wiederherzustellen, daß man das Konzil in eine andere, dem Machtbereich Karls V entzogene Stadt zu verlegen beschloß.

In der 8. Sitzung am 11. März 1547 sprach sich eine Mehrheit von zwei Dritteln für die Übersiedlung nach Bologna aus und verließ Trient, während die 14 kaiserlichen Prälaten hier zurückblieben. Der Papst, welcher die Freiheit des Konzils nicht antasten wollte, bestätigte den Majoritätsbeschluß, freilich mit Widerwillen; denn er sah voraus, daß dadurch die Spannung zwischen ihm und Karl V sich nur noch steigern würde. In der Tat war Karl über die Verlegung der Kirchenversammlung aufs äußerste empört. Wiederum erging sich der Ergrimmte in der verletzendsten Weise gegen den Papst, welchen

er einen hartnäckigen Alten nannte, der an dem Untergang der Kirche arbeite. Es werde nicht an einem Konzil fehlen, das den Wünschen der ganzen Christenheit entsprechen und alle Mißbräuche abstellen würde. ‚Wir wissen‘, rief er zornig aus, ‚wie weit sich unsere Autorität erstreckt und daß es uns als Kaiser zukommt, die Freiheit des Konzils zu sichern, mag man das nun wollen oder nicht‘.

Dabei übersah Karl V, daß der Einzige, welcher die Freiheit des Konzils gefährdete, kein anderer als er selbst war. Denn jene Bischöfe, welche für die Verlegung der Synode gestimmt hatten, handelten völlig frei; unfrei waren nur die 14 Prälaten, die unter dem Druck des Kaisers in Trient zurückgeblieben waren.

Zu einer Rückberufung des Konzils nach Trient ließ sich Paul III allerdings nicht bewegen, wohl aber traf er, um den im Schmalkaldener Kriege siegreichen Kaiser nicht noch mehr zu reizen, die Verfügung, daß in Bologna vor der Hand kein konziliarer Akt vorgenommen werden sollte.

Noch weiter ging der Papst im Februar 1547, indem er sich, um ein Schisma zu verhüten, entschloß, das Konzil zeitweilig zu suspendieren. Um dennoch den in der Kirche bestehenden Mißständen tunlichst abzuhelfen, faßte Paul III den Plan, die Bischöfe des ganzen Erdkreises zur Beratung über die Kirchenreform nach Rom zu bescheiden.

Es ergingen also Einladungen auch an die Trienter Bischöfe. Der Kaiser indes fürchtete, daß dadurch die Trienter Vereinigung gesprengt werden sollte und setzte dem Papste einen trotzigen Widerstand entgegen, ja er drohte mit der Appellation an ein Konzil und mit einem Schisma.

Paul III glaubte mit Rücksicht auf das Wohl der Kirche auch diesem an sich unberechtigten Vorgehen des Kaisers Rechnung tragen zu sollen und gab so weit nach, daß er im September 1549 den in Bologna versammelten Vätern den Befehl erteilen ließ, die Stadt zu verlassen; doch sollten sie sich bereit halten, auf seinen Ruf das Werk der Reform in Angriff zu nehmen. Den Trienter Bischöfen aber ließ er wegen ihrer allzu großen Fügsamkeit gegen den Kaiser eine Rüge zugehen.

Das ist in großen Zügen die Tätigkeit Pauls III in der synodalen Angelegenheit. Der Verfasser hat diese Vorgänge bis ins Kleinste geschildert und dem Geschichtsschreiber des Trienter Konzils eine wertvolle Vorarbeit geliefert. Daneben finden die verwickelten

politischen Fragen und die Türkennot, die mehr oder weniger auf das konziliare Unternehmen und auf die traurigen religiösen Verhältnisse Deutschlands einwirkten, eine ihrer Bedeutung entsprechende Berücksichtigung.

Karl V hatte kein Recht, dem Papste den Vorwurf zu machen, daß er die Kirche ruiniere. Mit weit mehr Recht verdiente der Kaiser diesen Tadel, und zwar nicht bloß wegen seiner Opposition gegen das Konzil, sondern auch wegen seines selbstherrlichen Eingreifens in Dinge, welche der Machtbefugnis eines weltlichen Fürsten entzogen sind. Der auf seine militärischen Erfolge stolze Monarch unternahm es, auf eigene Faust den Wirren in Deutschland ein Ende zu machen. Unabhängig von Papst und Konzil sollte ein Ausgleich und die Abstellung der kirchlichen Mißstände durch eine vorläufige Neuordnung der religiösen Angelegenheiten durchgeführt werden, die nachträglich Papst und Konzil bestätigen könnten. Die den Kaiser leitende Absicht war nicht etwa, eine deutsche Nationalkirche zu gründen, sondern die Hindernisse aus dem Wege zu räumen, welche die Uneinigkeit in Deutschland seiner Kaisermacht bereitete. Er glaubte dabei seinem katholischen Standpunkt nichts zu vergeben.

So entstand die kaiserliche Interimsreligion oder ‚der römisch kaiserlichen Majestät Erklärung, wie es der Religion halber im heiligen Reich bis zum Austrag des gemeinen Konzils gehalten werden solle'. Diese ‚Erklärung' zählte 26 Kapitel, die fast alle in katholischem Sinne abgefaßt waren, aber in den schwächsten, oft unbestimmten Wendungen. Die Lehren vom Primat, von den Bischöfen, von den 7 Sakramenten, von der Verehrung Mariä und der Heiligen, von den Ordensgelübden und vom Fasten waren kirchlich gehalten. Die Lehre vom Fegfeuer wurde übergangen, die vom Konzil damals schon definierte und vom Kaiser als ‚sehr katholisch und heilig' anerkannte Lehre von der Rechtfertigung erschien in der Interimsformel ohne die wünschenswerte theologische Schärfe, desgleichen die Lehre von dem Opfercharakter der Eucharistie. Über andere Artikel sprach das Interim so zweideutig, daß beide Religionsparteien das Gesagte zu ihren Gunsten auslegen konnten. Um die Protestanten desto leichter zu gewinnen, wurden zudem bis zur Entscheidung eines allgemeinen Konzils die Priesterehe sowie die Kommunion unter beiden Gestalten vom Kaiser gestattet und der Besitz der eingezogenen Kirchengüter stillschweigend anerkannt.

Wie vorauszusehen, zeigten sich mit einer solchen Religion weder die ernsteren Katholiken noch die Protestanten einverstanden. Der

Versuch war grundsätzlich verfehlt. Denn ihr Schöpfer verkannte völlig den unüberbrückbaren Gegensatz zwischen der katholischen Kirche und den Neuerern. Für den Kaiser aber war es eine schmerzliche Erfahrung, daß gerade die Protestanten, für die ja das Interim ausgedacht worden war und die den Papst für dessen Urheber hielten, das schlau ausgeklügelte Palladium religiöser Einheit als ‚teuflisches‘ Interim öffentlich verhöhnten. Selbstredend begegneten auch in Rom die Gewalttätigkeit, mit der Karl V in das innerste Gebiet der Kirche eingriff, und die Halbheiten der vorgeschlagenen neuen Religion einem entschiedenen Widerspruch.

Das Interim bildet eine traurige Episode in der Geschichte der zahlreichen Reunionsbestrebungen, weil es einer falschen Grundanschauung über die Natur der katholischen Religion und ihrer Leugnung entsprungen war. Das Unternehmen des Kaisers war trotz guter Absichten doch revolutionär. Mit einer Revolution sollte dem Umsturz der Protestanten gesteuert werden. Es war von vornherein ein aussichtsloses Beginnen. Rettung konnte nur auf gesetzmäßigem Wege kommen: durch doktrinäre Klarstellung der gefährdeten und geleugneten katholischen Lehrsätze und durch sittliche Erneuerung. Das Erste geschah durch das Konzil, das Zweite durch zeitgemäße Reformen, die von den Päpsten und den Bischöfen ausgingen, sowie durch eine Reihe von Orden, in denen sich der alte Glaube durch neue Liebe bewährte und die es auf sich nahmen, die Welt im Geiste der Kirche mit frischem Sauerteige zu erfüllen.

Auch diese Partie seines 5. Bandes hat v. Pastor mit rühmenswertem Verständnis durchgeführt und die Reformverfügungen Pauls III, die segensreiche Wirksamkeit Gibertis, Contarinis, des Kardinals Ercole Gonzaga sowie anderer Bischöfe und Kardinäle, die Reform der Dominikaner und der Augustiner-Eremiten, aus denen Luther hervorgegangen war, die Stiftung der Theatiner, der Barnabiten, der Barmherzigen Brüder und der Kapuziner ebenso gründlich wie ansprechend geschildert.

Ein ganzes, gehaltvolles und lehrreiches Kapitel wurde dem hl. Ignatius Loyola und der von ihm gegründeten Gesellschaft Jesu, ihren Konstitutionen, ihrer Ausbreitung und ihren Anfeindungen gewidmet. Die Ausführlichkeit, mit welcher der Verfasser diesen Gegenstand behandelt hat, rechtfertigt er mit den Worten: ‚Ansehen und Macht der Päpste waren damals stark erschüttert. An einem großen

Teil der Geistlichkeit hafteten die Schandflecken der Habsucht und der Unenthaltsamkeit. Viele Klöster waren verödet oder verwildert. Die Kirche hatte ihren Einfluß auf die Schule zum guten Teil eingebüßt. Breite Schichten des Volkes waren in göttlichen Dingen unwissend und träge. Der Strom der Irrlehre drohte vom Norden her ganz Europa zu überfluten. Auf der andern Seite hatten neue Welten sich erschlossen; Millionen harrten auf die Botschaft des Heiles. Da war es sozusagen notwendig, daß ein Orden kam wie die Gesellschaft Jesu mit ihrer Hingabe an den römischen Stuhl, ihren Katechismen und geistlichen Übungen, ihrem Schulwesen, ihrem Kampf gegen die Irrlehre, ihren Heidenmissionen'.

Den Schluß des Bandes bilden 85 bisher ungedruckte Aktenstücke samt archivalischen Mitteilungen, welche den Text des Buches bestätigen und ergänzen.

Ein der Kirche fern stehender Historiker äußerte einst, daß er weit mehr als ein gläubiger Katholik befähigt sei, eine sachgemäße Papstgeschichte zu schreiben; denn er sei objektiv — als ob die Leugnung der Wahrheit den Menschen befähigen könnte, über die Wahrheit sachgemäß zu reden. Im Gegenteil: Vereinigen sich in einem Gelehrten die Eigenschaften eines tüchtigen Historikers mit treuer Anhänglichkeit an die Kirche und das Papsttum, so wird ein solcher Mann der geeignetste sein für die Abfassung einer Papstgeschichte. Denn er wird dem göttlichen Charakter der Kirche und des Papsttums gerecht zu werden wissen und an den Armseligkeiten, in denen der Ungläubige einen Rückhalt für seinen Standpunkt erblickt, nicht straucheln. Bei Hofrat v. Pastor findet sich eine ausgezeichnete Befähigung als Geschichtsforscher und Geschichtsschreiber mit aufrichtiger Pietät für die Kirche verbunden. So war er instand gesetzt, alles auf dem Gebiete der von ihm behandelten Papstgeschichte bisher Geleistete unvergleichlich zu überbieten. Mit vollem Recht sagte daher Papst Pius X zu dem Verfasser: ‚Sie erwerben sich durch Ihre Papstgeschichte, die jeder Priester besitzen und lesen sollte, ein bleibendes Verdienst um die Kirche, welcher die volle Wahrheit nur nützen kann'.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Die Voraussetzungen der voraussetzungslosen Wissenschaft. Akademische Antrittsrede von Dr. Theodor Elsenhans, Prof. der Philos. u. Pädag. an der Techn. Hochschule in Dresden. Leipzig 1909, Engelmann (23 S.).

Der Titel läßt schon vermuten, daß hier die Frage der Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft objektiv und ohne Tendenz erörtert wird. Bis auf den Schluß befriedigt auch die Schrift. Die Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft wird gleich am Eingang den Schlagwörtern zugezählt (S. 4). Der Verf. gibt zu, daß eben die ‚Tieferdenkenden‘ (S. 4) die Voraussetzungslosigkeit nicht anerkennen. ‚Dem „Zurück zu Kant", welches die letzten Jahrzehnte philosophischen Denkens beherrscht hat, muß allmählich ein „Hinaus über Kant" folgen‘ (S. 5). Alle Wissenschaft hat die Richtigkeit der menschlichen Denkgesetze zur Voraussetzung, ‚und es ist um so notwendiger, sich all dies zum Bewußtsein zu bringen, als es Voraussetzungen im strengsten Sinne des Wortes sind, die sich jeder eigentlichen Beweisführung entziehen. Will der Philosoph etwa den Versuch machen, die Allgemeingültigkeit der Denkgesetze überhaupt, die subjektive und objektive Allgemeingültigkeit des Gedachten zu beweisen, so zeigt sich, daß er beim Beweis selbst sich ihrer bedient, also zum Beginn desselben schon voraussetzt, was er beweisen will‘ (S. 15). Auch wenn der Gelehrte die Ergebnisse seiner Forschung andern mitteilen will, nimmt er an, daß das Erkennen dieses die gleichen Gesetze befolgt, wie sein eigenes. ‚Es enthüllt sich uns (S. 17) die letzte, alle bisherigen umfassende Grundvoraussetzung, ein Vernunftglaube, für welchen das nach Menschenart Denknotwendige Wahrheit ist. Das Wort Glaube darf dabei nicht mißverstanden werden. Es enthält nicht mehr und nicht weniger, als was allen Denkenden gemeinsam ist. Der Naturforscher, der Mathematiker, der Historiker, der Nationalökonom, der Rechtskundige, der Philosoph, sie alle arbeiten unter den Bedingungen dieser Voraussetzung, und wer sie leugnen wollte, würde, indem er sein Leugnen begründet, dieses Vertrauen auf die Allgemeingültigkeit des Denknotwendigen selbst verraten‘. Man würde dem Verf. nicht gerecht werden, wenn man den Ausdruck ‚Voraussetzungen‘ etwa im Sinne des Skeptizismus deuten würde; vielmehr können mit demselben nur die im strengsten Sinne des Wortes so genannten veritates per se evidentes gemeint sein. Außer diesen ‚allgemeinen formalen Voraussetzungen der Wissenschaft‘ (S. 18) gibt es allerdings noch besondere Voraussetzungen der Einzelwissen-

schaften (S. 10). So setzt etwa die Physiologie Tatsachen aus der Physik und Chemie, die Kunstgeschichte Tatsachen aus der allgemeinen Geschichte voraus. Aber wir erkennen sofort, daß es sich dabei nur um Voraussetzungen relativer Art handelt. Ihr Charakter als Voraussetzung besteht nur darin, daß sie als Ergebnisse von einer Wissenschaft in die andere herübergenommen werden. In Wirklichkeit sind sie Ergebnisse der Forschung wie andere, die nur um der notwendigen Arbeitsteilung der Wissenschaft willen gelegentlich als Voraussetzungen behandelt werden'.

So kommt der Verf. zu dem Ergebnisse (S. 19): ,Die sogenannte Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft besteht in der Beschränkung auf allgemeine formale Voraussetzungen des Erkennens überhaupt und in der Ablehnung aller unbewiesenen inhaltlichen Annahmen'. Dieses Resultat wird allerseits als unangreifbar anzuerkennen sein. Trotzdem verfällt der Verf. auf den beiden letzten Seiten seiner Abhandlung in vulgäre Deklamationen gegen die Dogmen ,einer Kirche', gegen kirchliche Druckerlaubnis usw. Er hat noch nicht tief genug gedacht; es ist ihm noch nicht zum Bewußtsein gekommen, daß die Glaubenssätze ebenso wenig ,unbewiesene inhaltliche Annahmen' sind, als die glaubwürdigen Tatsachen der Geschichte, der Paläontologie, Anthropologie und aller sonstigen exakten Wissenschaften. Die Glaubwürdigkeit der Dogmen, d. h. die Glaubwürdigkeit Gottes und die Tatsache der Offenbarung werden eben strenge bewiesen. Würde der Verf. noch tiefer denken als er schon getan, dann würde er auch bis auf den Grund der christlichen Wahrheit vordringen.

Innsbruck. J. Bieberlack S. J.

Dr. Franz Egger, Weihbischof von Brixen, Generalvikar in Vorarlberg, **Absolute oder relative Wahrheit der heiligen Schrift?** Dogmatisch-kritische Untersuchung einer neuen Theorie. Brixen. A. Weger. 1909. VIII u. 394 S.

Weihbischof Egger hat als Theologieprofessor in Brixen schon im Jahre 1899 in einer Abhandlung ,Streiflichter über die „freiere" Bibelforschung' (Brixen, Weger) zur biblischen Frage Stellung genommen. In eingehenderer und umfassenderer Weise geschieht dies aber im vorliegenden Werk. Egger ist Dogmatiker von Fach. Mit Recht betont er, daß ,gewiß auch die Dogmatik, und sie ganz be-

sonders, berechtigt ist, der neuen Richtung in der Schrifterklärung gegenüber Stellung zu nehmen'. Die kirchliche Lehre von der Inspiration und dem Kanon der hl. Schrift bildet mit der Lehre über die kirchliche Lehrüberlieferung den wesentlichen Inhalt der theologischen Prinzipienlehre. Diesen Unterbau der kirchlichen Glaubenswissenschaft festzulegen, ist aber die erste Aufgabe der Dogmatik. Sache der Dogmatik ist es daher, im besonderen auch die kirchliche Lehre vom göttlichen Ursprung und der Inspiration der hl. Bücher aus den Glaubensquellen darzulegen, Wesen und Begriff und Umfang der Inspiration auf Grund der kirchlichen Glaubensentscheidungen spekulativ zu entwickeln. Es dürfte den theologisch gebildeten Leser auf den ersten Blick befremden, daß Egger diese für den Theologen eigentlich selbstverständliche Tatsache noch speziell betonen mußte. Der eine Umstand schon, abgesehen von anderen Gründen, daß der dogmatische Traktat von der Inspiration der hl. Schrift an manchen deutschen theologischen Lehranstalten nicht als integrierender Bestandteil der Dogmatik, was er doch in Wirklichkeit ist, sondern als ein Annex der biblischen Einleitungswissenschaft behandelt wird, mag da und dort eine gegenteilige Anschauung über diesen Punkt gezeitigt und so den Dogmatiker Egger veranlaßt haben, von Anfang an seinen richtigen Standpunkt nachdrücklich zu betonen. Doch ist sich Egger bewußt, daß zu den theoretisch-prinzipiellen Erörterungen auch die praktischen exegetischen Lösungen der Schwierigkeiten hinzukommen müssen. Daß also der Verfasser als Dogmatiker die biblische Frage von prinzipiellen, dogmatischen Gesichtspunkten aus einer eingehenden Erörterung unterzieht und die praktische Lösung der einzelnen schwierigen Texte der Schrift den Exegeten überläßt, ist nach dem Gesagten ein berechtigter Standpunkt.

Das Buch zerfällt in zwei Hauptteile. Der 1. Teil legt ,die neue Lehre' über die Wahrheit der hl. Schrift in systematischer Ordnung vor. Die einzelnen Sätze bezw. Theorien der ,scuola larga' sind aus den Werken ihrer bekanntesten Vertreter geschöpft, nämlich: M. J. Lagrange, La Méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament; Fr. von Hummelauer, Exegetisches zur Inspirationsfrage; C. Holzhey, Schöpfung, Bibel und Inspiration; N. Peters, Die grundsätzliche Stellung der katholischen Kirche zur Bibelforschung; D. Zanecchia, Scriptor Sacer sub Divina Inspiratione. Zu seiner Befriedigung kann aber der Referent konstatieren, daß Egger, um etwaigen Mißverständnissen von vorneherein

die Spitze abzubrechen, ausdrücklich hervorhebt, er ‚habe gerade diese Autoren gewählt, weil sie einerseits voll und ganz auf katholischem Boden stehen; andererseits aber als hervorragende und entschiedene Anhänger der freieren Bibelforschung gelten und dieselbe in den angeführten Werken auch prinzipiell verteidigen‘ (S. VII). Nicht persönliche Polemik, sondern objektive, wenn auch in der Sache selbst scharfpointierte Auseinandersetzung mit den gegnerischen Theorien tritt uns auch in der Tat in dem Buche Eggers entgegen. Doch kommen neben den genannten Autoren gelegentlich auch andere Vertreter der neueren Richtung, wie Batiffol, Calmes, Prat zu Worte; die irrigen Ansichten eines Rose und Loisy dagegen, welche ja nicht mehr auf dem Boden der katholischen Lehre stehen, sind doch wohl mehr der Vollständigkeit halber in die Darstellung und Widerlegung aufgenommen.

Die Theorien der neuen Schule faßt Egger in einer Rekapitulation (S. 67—68) und wieder in einem Rückblick (S. 103—106) in die folgenden Sätze zusammen:

1. ‚Die Wahrheit einer Schrift erkennt man aus ihrem Zweck und der Absicht des Verfassers. Zweck und Absicht des Verfassers der hl. Schrift, sowohl des inspirierenden Gottes als des inspirierten Menschen, ist das Seelenheil der Menschen. Für das Seelenheil genügt aber die Wahrheit der hl. Schrift in religiösen Dingen und die geschichtliche Wahrheit im großen ganzen; nebensächliche Ungenauigkeiten und Irrtümer sind für das Heil belanglos. Die biblische Geschichte kann also, unbeschadet ihres Zweckes und der Absicht des Verfassers, Ungenauigkeiten und Irrtümer enthalten‘ (S. 67).

2. ‚Die Hagiographen haben sich in naturwissenschaftlichen Dingen ganz der Anschauungs- und Denkungsart der Zeitgenossen akkomodiert, auch wenn dieselben irrig waren. Dieses Prinzip läßt sich aber nach der Lehre der Enzyklika („Provid. Deus‘) auch auf die Geschichte übertragen. Die Hagiographen konnten sich also auch irrigen geschichtlichen Auffassungen akkommodieren. Das eine wie das andere war für das Heil belanglos‘ (S. 68).

3. ‚Die Hagiographen waren ganz Kinder ihrer Zeit, und hatten kein höheres Profanwissen, als ihre Zeitgenossen. Wenn sie kein höheres Wissen hatten, konnten sie auch nicht anders schreiben, als ihre Zeitgenossen. Deshalb sind auch die alttestamentlichen Geschichtsbücher für gleichartig zu halten wie die alte Profangeschichte, und mithin ebenso wenig irrtumslos, als wie profane Geschichtsbücher‘.

4. ‚Es gab damals überhaupt noch keine streng kritische Geschichte; man hat die Tatsachen nicht einfach erzählt, sondern frei geschildert. Deshalb darf man von der alten Geschichte nur Wahrheit im allge-

meinen, nicht aber auch im einzelnen verlangen. Einzelne Irrtümer verstoßen also nicht gegen die Wahrheit der alttestamentlichen Geschichte'.

5. ‚Es gibt verschiedene literarische Arten, welche nur relative Wahrheit bieten, und Wahrheit und Irrtum mischen. Zu diesen Arten sind besonders epische Dichtung, freie Erzählung, alte Geschichte, Volkstraditionen und Legenden zu rechnen. Alle diese Arten finden sich aber auch in der hl. Schrift. Also gibt es auch in ihr keine absolute, sondern nur relative mit Irrtum gemischte Wahrheit'.

6. ‚Die Hagiographen schöpften ihre historischen Kenntnisse nicht aus göttlicher Offenbarung, sondern aus profanen, teilweise sogar trüben Quellen. Also konnten auch die biblischen Geschichtsbücher nicht von allen Irrtümern frei bleiben'.

Dieses zur Lösung historischer Schwierigkeiten in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern ersonnene Prinzip von der relativen Wahrheit der biblischen Geschichte findet dann von Seiten der Vertreter der neuen exegetischen Richtung auch weitere Anwendung auf verwandte Wissenszweige, wie besonders auf textkritische, hermeneutische und literarkritische Fragen, die sich bezüglich des Gebrauches des Alten Testamentes im Neuen Testamente ergeben haben. Auf die Frage zB., ob ‚die neutestamentlichen Autoren hinsichtlich alttestamentlicher Autorenfragen ein Wissen höherer Art als ihre Zeitgenossen besaßen, lautet die Antwort, daß auch bei Namhaftmachung alttestamentlicher Autoren die neutestamentlichen Autoren (obwohl unter dem Einflusse der göttlichen Inspiration schreibend!) den volkstümlichen Anschauungen ihrer Zeit folgten' (S. 76). Und dasselbe wird von ‚solchen Zitaten aus dem Munde des Herrn selbst' (S. 77) ausgesagt. Von der Behauptung der relativen Wahrheit in historischen Dingen war nur mehr ein Schritt zur Aufstellung desselben Prinzips von der relativen Wahrheit in religiösen Fragen. Auch dieser Schritt ist geschehen. ‚Lagrange, der wohl als ein Hauptvertreter der modernen Bibelschule gelten kann, widmet die zweite seiner sieben [recte: sechs] Konferenzen[1]) ausschließlich der Untersuchung über die Entwicklung des Dogma, besonders im Alten Testamente, und kommt in Anwendung des Prinzipes von der relativen Wahrheit zu Resultaten, die unseres Erachtens bei der Prüfung der neuen Bibelrichtung nicht übergangen werden dürfen' (S. 80). ‚Einer dogmatischen Schriftstelle wird ein wesentlich verschiedener Sinn am Schlusse und am Beginne ihrer Offenbarung

---

[1]) La Méthode Historique. 2. Conf.: L'Evolution du Dogme, surtout dans l'Ancien Testament. Als 7. Konferenz bezeichnet Egger wohl den in der 2. Auflage als Anhang beigegebenen Brief des P. Lagrange an Mgr. Batiffol: Jésus et la Critique des Evangiles.

zugeschrieben. Der Titel Sohn Gottes darf zwar nach den Entscheidungen der Kirche gegen die Arianer und Adoptianer nur im Sinne des natürlichen Sohnes genommen werden; im Alten Testamente jedoch soll man denselben auch im Sinne von Adoptivsohn nehmen können. Warum? Weil man damals das Wort Gottessohn noch nicht besser verstanden hat' (S. 106). Gegenüber La Fontaine, der mit Berufung auf Scheeben in Psalm 44,7 eine Prophezie von der Menschwerdung einer göttlichen Person finden wollte', bemerkt Lagrange: ,Nach dem unumstößlichen Prinzip des hl. Thomas ist das Alte Testament ein zunehmendes Licht. Wie kann man also behaupten, daß zur Zeit Davids bereits eine direkte Weissagung der Inkarnation einer göttlichen Person bestanden habe?' (Egger S. 82). ,Noch auffallender sind Lagranges Ausführungen über die Entwicklung des alttestamentlichen Gottesbegriffes. Der Jahve der alten Geschichte wird uns so verschieden vom „sublimen Elohim" des Priester-Kodex' (den Lagrange nach der Wellhausenschen Theorie in die nachexilische Zeit verlegt) ,hingestellt, daß man den Unterschied mit „Händen greifen kann", ein Unterschied, der sich auf die „metaphysischen Attribute" selbst bezieht. Die Juden mußten verschiedene Etappen durchlaufen, um zum „transzendenten Monotheismus" zu gelangen' (S. 83).

Soweit, in Kürze dargestellt, der Hauptinhalt des 1. Teiles. Die Ansichten und Ausführungen der Vertreter der neuen Schule sind zumeist in ausführlichen Zitaten aus ihren Schriften dargelegt, so daß der Leser sich selbst sein Urteil bilden kann, ob der Verfasser die Ansichten seiner Gegner scharf erfaßt und richtig und klar wiedergegeben hat. Das trifft aber, wie eine diesbezügliche Prüfung ergeben hat, in allen wichtigeren Punkten zu.

Vom Standpunkte des Dogmatikers aus unternimmt dann Egger im 2. Teile seines Werkes die Widerlegung dieser der traditionellen kirchlichen Lehre von der Wahrheit und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift widersprechenden modernen Theorien. In drei Abschnitten bespricht er 1) das Verhältnis der neuen Lehre zur Wahrheit der hl. Schrift, 2) das Verhältnis der neuen Lehre zur Inspiration, 3) das Verhältnis der neuen Lehre zur Tradition. Die Art und Weise der Argumentation läßt fast allenthalben den gewiegten Dogmatiker erkennen. Am liebsten, vielleicht unbewußt, öfters wohl auch beabsichtigt, bewegt sich der Verfasser in der scholastischen Form. Nur zuweilen durchbricht das subjektive Gefühl, die Wärme der eigenen inneren Überzeugung den ruhigen Fluß der Beweisführung in etwas lebhafterem Angriff auf die gegnerischen Theorien. Sind auch die Argumente Eggers nicht immer neu — Egger benutzte für diesen

Teil nach seinen Angaben (S. VII—VIII) vor allem die Arbeiten von L. Fonck, A. J. Delattre, L. Murillo, L. Billot, S. Schiffini, L. Hugo, A. Meyenberg, Chr. Pesch, E. Dorsch — so sind sie doch gut gewählt und klar herausgestellt; die Klarheit und Präzision der scholastisch-theologischen Argumentation Eggers hebt sich wohltuend ab von den nicht selten konfusen Erörterungen der Gegner und ihren unklaren Begriffen von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der hl. Schrift.

Doch seien dem Referenten auch die folgenden Bemerkungen gestattet. Die erste betrifft die Anlage des Buches. Die Zweiteilung des Buches und dann wieder die Disposition des 2. Teiles macht zu viele Wiederholungen notwendig und ermüdet daher zuweilen den Leser. Einzelne Sätze sind in ihrem Ausdrucke zu allgemein aufgestellt und daher mißdeutig. Der Satz zB. (S. 18), daß ,nichts von dem, was Gott in der Bibel niederschreiben ließ, für das Heil belanglos ist', hätte einer näheren Erklärung bedurft. In anderen Fällen ist eine solche im Verlaufe der Darstellung tatsächlich gegeben. So spricht Egger dreimal über das Profanwissen der inspirierten Schriftsteller. Um seine ganze Ansicht über diesen Punkt zu erhalten, muß man auch seine wiederholten, immer klarer sich gestaltenden Ausführungen in Erwägung ziehen. — In seinen Darlegungen über die Redeweise der hl. Schrift in naturwissenschaftlichen Dingen behandelt der Verfasser nur die Redeweise der Schrift nach dem Augenschein bezüglich der Naturerscheinungen. Es finden sich aber in der Schrift auch Aussagen über naturwissenschaftliche Tatsachen. Auch dieses Moment hätte, wie es auch in dem vom Verfasser angezogenen Artikel von L. Fonck geschehen ist, der Vollständigkeit halber berücksichtigt werden müssen. — Die vielen, oft recht störenden Druckfehler dürften nicht so sehr dem Verfasser, als vielmehr der Druckerei zur Last zu legen sein.

Zum Schlusse erlaubt sich der Referent, dem hochwürdigsten Herrn Verfasser seinen Dank auszudrücken für sein unerschrockenes Eintreten in den Kampf um die Wahrheit der hl. Schrift. Möge als Frucht seiner verdienstvollen Arbeit sein schönes und wahres Wort (S. V) auch bei den modernen Exegeten die rechte Beachtung und Beherzigung finden: ,Die katholische Exegese ist keine voraussetzungslose Wissenschaft. Sie kann der dogmatischen Voraussetzungen ebensowenig entraten, wie sie dem kirchlichen Lehramte sich unmöglich entziehen kann. Die Dogmatik muß daher dem katholischen Exegeten, wenn er anders ein solcher bleiben will, immer als stella rectrix vorausleuchten'.

Innsbruck. J. Linder S. J.



Die Schatzung bei Christi Geburt in ihrer Beziehung zu Quirinius. Historisch-kritische Studie zu Lukas 2,2 von Dr. Alfons Mayer. (Veröffentlichungen des biblisch-patristischen Seminars zu Innsbruck 3) Innsbruck, Fel. Rauch, 1908. X + 8? S. 8.

Die vorliegende fleißige Untersuchung beschäftigt sich mit einem Thema, dem in den letzten Jahren sehr viel Aufmerksamkeit geschenkt wurde, wie der Katalog der Spezialliteratur S. VII—X beweist. Nach einer eingehenden Worterklärung des Textes wird die Schwierigkeit vorgelegt. Es folgt eine kurze Voruntersuchung über die Glaubwürdigkeit des hl. Lukas im allgemeinen und dann der Nachweis, daß er hier unmöglich dadurch eine Verwechselung begehen konnte, indem er die Schatzung des Jahres 6 n. Chr. um 10—12 Jahre früher verlegt hätte, nämlich in die wahre Zeit der Geburt Christi (747–749 a. U. c.). Dieses Verfahren M.s ist als ein guter Griff zu bezeichnen, durch welchen der Schwierigkeit die Spitze abgebrochen wird. Daran reiht sich der Nachweis, daß Quirinius zweimal die kaiserliche Provinz Syrien als legatus imperatoris propraetore verwaltet hat.

Es war dem Verfasser nicht mehr möglich, die kürzlich veröffentlichte Bemerkung des Kardinals Wilhelm Sirlet zu verwerten: ‚In antiquis marmoribus adhuc exstat nomen Quirini consulis, qui fuit Augusti tempore et missus in Syriam ut illi praesideret‘ (Biblische Studien XII 2, S. 103 Anm.). Dazu bemerkt der Herausgeber der Annotationes, Hildebrand Höpfl: ‚Jedenfalls eine interessante Notiz. Existierte damals wirklich eine uns jetzt unbekannte Inschrift mit dem Namen des Quirinius? Oder dürfen wir die Annahme wagen, daß die zwei Jahrhunderte später (1764) in der Nähe von Tivoli aufgefundene Inschrift zur Zeit Sirlets bereits bekannt war und den noch jetzt fehlenden Namen trug? Sei dem wie immer, jedenfalls erhält durch Sirlets Bemerkung die von den bedeutendsten Kennern empfohlene Beziehung der Tivoli-Inschrift auf Quirinius einen neuen Grad von Wahrscheinlichkeit. An einen Irrtum von seiten Sirlets ist nicht zu denken; er interessierte sich jederzeit sehr für die altrömischen Inschriften‘.

Was im folgenden Abschnitt ausgeführt wird über ‚verschiedene unrichtige Lösungsversuche‘, wird die allgemeine Zustimmung finden. Nun folgt die Lösung, die der Verfasser im Anschluß an Zumpt, Belser, Pölzl und Schanz vorlegt. Der unbefangene Leser wird wohl zugeben müssen, daß der hier vorgelegte Ausweg nach unserem gegenwärtigen Wissen der einzig mögliche ist.

Indessen ist sich der Verfasser wohl bewußt, daß hier noch einige schwache Punkte liegen, da einige vorausgesetzte Annahmen der Bestäti-

gung bedürfen, ehe sie als erwiesen gelten können. Meines Erachtens sind es zwei: 1) Ist es Tatsache, daß im Jahre 8 v. Chr. in der Provinz Syrien ein Zensus vorgenommen wurde? 2) Ist anzunehmen, daß dieser in den folgenden Jahren durch kaiserlichen Befehl auf das Königreich des Herodes ausgedehnt wurde? In diesen beiden Punkten hält sich der Verf. an Ramsay. Dem Leser wäre es erwünscht, einen genaueren Einblick zu erhalten in das Beweisverfahren des gelehrten Engländers; fast möchte es aber scheinen, daß dieser etwas zuviel in die Worte des Josephus Flavius (Ant XVI 9,3) hineingelesen hat. Der erzürnte Augustus schrieb dem Herodes, er werde ihn ‚nicht mehr wie bisher als Freund, sondern als einen Untergebenen behandeln'; es liegt nahe, an eine Ausdehnung des Zensus auf den jüdischen Vasallenstaat zu denken. Allein man fragt sich, ob der Kaiser auch nach seiner Versöhnung mit Herodes einen solchen Plan aufrecht hielt. Was Josephus im nächsten Kapitel (10,9) erzählt, ist dieser Annahme nicht sonderlich günstig. — Vielleicht wäre es nicht überflüssig gewesen, die Erzählung desselben Schriftstellers von den 6000 Pharisäern heranzuziehen, welche dem Kaiser den Eid verweigerten (Ant XVII 2,9). Mit Recht schließt u. aa. Belser (Theol. Quartalschr. 78 [1896] 13—17), daß dies wohl eine Volkszählung voraussetzt. — Alles Übrige, was M. zur Lösung der Schwierigkeit anführt, ist vollständig überzeugend, zB., daß eine solche Schätzung zu Lebzeiten des Herodes, wie Lk 2,4 voraussetzt, nach jüdischer und nicht nach römischer Art vorgenommen wurde, daß sie sich auf mehrere Jahre hinauszog und somit vom Evangelisten recht wohl dem energischen Sulpizius Quirinius zugeschrieben werden konnte, wenn er sie in seiner Legation 4—c. 2 v. Chr. zum Abschlusse brachte.

Daß wir nicht in der Lage sind, die beiden Voraussetzungen aktenmäßig aus der profanen Literatur zu belegen, darf uns nicht wundern. Vielleicht bringt bald ein Papyrusfragment oder eine Inschrift einen solchen lange ersehnten Beleg.

Sicherlich wird die gründliche und fleißige Arbeit das Ihrige beitragen zur Lösung des schwierigen Problems, das sie mit großem Geschicke behandelt.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Johannes der Täufer. Nach der Heiligen Schrift und der Tradition dargestellt von Dr. Theodor Innitzer. Preisgekrönte Schrift. Wien 1908. IV u. 520 S.

Von der Lackenbacherschen Stiftungskommission der k. k. Universität Wien wurde für das Studienjahr 1906/7 die Preisfrage

ausgeschrieben: ‚**Vita et activitas S. Joannis Baptistae secundum S. Scripturam et Traditionem exponatur**'. Von den eingereichten Arbeiten wurde der vorliegenden Arbeit der Preis zuerkannt.

Innitzers Schrift ist in der Tat eine dieser Auszeichnung würdige Leistung. Der stattliche Band bietet nicht nur eine fast erschöpfende Darstellung der Kindheits- und Jugendgeschichte, der Wirksamkeit und des Todes Johannes des Täufers auf Grund der Angaben des Neuen Testamentes, sondern bringt auch im letzten Abschnitte: ‚Fortleben und Verherrlichung des Täufers' viele interessante und belehrende Daten über die Verehrung des hl. Johannes in der Kirche und seine Verherrlichung in der redenden und bildenden Kunst. So gestaltet sich das mit sichtlicher Begeisterung sowohl, wie mit anerkennenswerter Literaturkenntnis und besonnenem Urteil geschriebene Buch zu einer vollständigen Monographie über Johannes den Täufer, die für den Mann der Praxis ebenso wertvoll ist wie für den Exegeten.

Über einige bemerkenswerte Resultate und Ansichten des Verfassers sei hier noch kurz referiert. In der Frage nach der Heimat und dem Geburtsorte des Täufers entscheidet sich J. mit guten Gründen für Ain Karim. Die Verkündigung der Geburt des Johannes durch den Engel an Zacharias erfolgte nach seiner Ansicht ‚gleich zu Beginn seines Dienstantrittes, am Abend des ersten Dienstsabbates' (S. 57). Darauf scheinen dem Verfasser die Worte Lk 1,23: ‚Als (sobald als) die (bestimmten sieben) Tage seines Dienstes vollbracht waren' . . . hinzudeuten. In der Darstellung der Kontroverse (S. 64—68) über den Sinn des Satzes: ‚Dein Gebet ist erhört worden' (Lk 1,13) spricht er sich dafür aus, daß darunter nicht ein Gebet für das Volk zu verstehen sei; es wäre vielmehr das Gebet, das erhört wurde, das nicht gerade in diesem feierlichen Augenblicke des Opferdienstes, sondern schon früher öfters verrichtete Gebet um Kindersegen gewesen. Vielleicht lassen sich aber doch beide Momente verbinden dadurch, daß man erklärt: Zacharias habe im feierlichen Augenblicke seines ersten Opfers im Heiligtume seine und seines Volkes Anliegen dem Herrn vorgetragen, daß einerseits der ersehnte Erlöser seinem Volke bald erscheinen und daß andererseits auch er dabei die Tage des Messias wenigstens in einem Sprossen seiner Familie sehen möchte — ein für den frommen Israeliten so naheliegender Wunsch! (Vgl. hiezu L. Fonck, Die Geheimnisse des Lebens Jesu [Manuskriptdruck] S. 90—91). — Zum Lobgesange des Zacharias bemerkt J. (S. 108): ‚Wir sind in der glücklichen Lage, durch unabhängige Vergleiche besonders zwei interessante Beziehungen des Benedictus, nämlich einerseits zum Beschneidungsgebet, andererseits zum priesterlichen Segensspruch über das Volk

beim Morgen- und Abendopfer aufdecken zu können'. Die Beziehung des Benedictus zu den bei der Beschneidung üblichen Gebeten ist aber nach seiner Erklärung eine mehr formelle; wie nämlich beim Beschneidungsritus auf den vom Kindesvater gesprochenen Lobpreis Gottes die Anrede, bezw. der Segensspruch über das Knäblein folgte, so folgt im Lobgesang des Zacharias auf den Lobpreis Gottes (1. Teil, Lk 1,68—75) die Anrede an Johannes (2. Teil, Lk 1,76—79). Zwischen dem Segensspruch des Priesters über das Volk und dem prophetischen Lobgesang des Zacharias besteht jedoch nach J. ‚ein inhaltlicher Parallelismus', indem in beiden von Gott erbeten wird: 1. Segen und Hilfe. 2. Erleuchtung und Erbarmen. 3. Gnade und Frieden (S. 110—111). Endlich erinnert auch eine Stelle im Dankgebet des Zacharias (Lk 1,69) an die 15. Beracha im Schmone Esre: ‚Den Sproß Davids, Deines Knechtes, laß bald aufsprossen und sein Horn erheben durch Deine Hilfe. Denn auf deine Hilfe harren wir alle Tage. Gelobt seist Du, o Herr, der Du aufsprossen lässest ein Horn des Heiles' (S. 111). Daß aber dieser letztere (bekannte) Anknüpfungspunkt und ebenso die obigen von J. neu hervorgehobenen nicht zu sehr gepreßt werden dürfen, hat der Verfasser selbst gefühlt und richtig angemerkt.

Aus dem übrigen reichen Inhalt des Buches sei noch besonders auf die Ausführungen über das Verhältnis des Johannes zu den Essenern (S. 161—164), über das Verhältnis der Johannestaufe zur Proselytentaufe (S. 205—208), über den vorbereitenden Charakter der Johannestaufe und ihre Beziehung zur christlichen Taufe (S. 208—218) hingewiesen. Dieselben können im großen ganzen als recht zutreffend bezeichnet werden. Die Ansichten der Väter und Theologen dagegen über die Bedeutung der Johannestaufe als ‚einer Bußtaufe zur Vergebung der Sünden' sind wohl nicht vollständig und nicht klar genug herausgestellt. Auch mit seiner Ansicht über die Lage von Aenon, des zweiten Tauforts des Johannes, den er in die Umgebung von Hebron verlegt (S. 288), dürfte J. wohl nicht ungeteilte Zustimmung finden. Endlich sind auch manche Partien des Buches zu breit angelegt, andere wieder zu phantasievoll ausgeschmückt Eine größere Konzentrierung der Darstellung auf den Hauptgegenstand der Schrift und eine weise Beschränkung auf das in der Schrift und Tradition sicher Gegebene würden den wissenschaftlichen Wert des schönen Buches noch mehr zur Geltung gebracht haben.

Diese Bemerkungen mögen dem Verfasser als Beweis für das Interesse dienen, mit welchem der Referent sich dem Studium seines Werkes hingegeben hat.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Die neuen eherechtlichen Dekrete ‚Ne temere' vom 2. August 1907 und ‚Provida' vom 18. Januar 1906 nebst den Entscheidungen der S. C. C. vom 1. Februar, 28. März und 27. Juli 1908; dargestellt und kanonistisch erläutert von Dr. theol. et iur. utr. **August Knecht**, Prof. des Kirchenrechts am K. Lyzeum Bamberg. (Görresgesellschaft. Sektion für Rechts- und Sozialwissenschaft. 2. Heft.) Neue Ausgabe. 7. u. 8. Tausend. Köln 1909. Bachem. (115 S.).

Dr. Knecht hat die Kommentare zu den neuen eherechtlichen Bestimmungen um einen sehr wertvollen, in seiner neuen Ausgabe vollständigen bereichert. Einleitung und Schluß kennzeichnen noch die frühere Anlage der Schrift als Vortrag bei der Generalversammlung der Görresgesellschaft im September 1907 zu Paderborn.

Wir erhalten zuerst den Urtext der beiden Dekrete mit einer schönen und doch genauen deutschen Übersetzung des Verf.s; hieran schließen sich die Resolutiones S. C. C. Warum nur die vom 1. Februar 1908 ins Deutsche übertragen wurde, und nicht auch die folgenden vom 28. März und 27. Juli, ist nicht genügend begründet durch Raumersparnis. Wer die erste Reihe deutsch benutzte, wünscht gewiß auch die folgenden in deutscher Übersetzung wegen der Ergänzungen und Erläuterungen, besonders da zB. die im Februar verschobene Antwort auf Dub. III durch die Antwort auf Dub. I im März definitiv entschieden wurde. Die folgenden Abschnitte mit den Überschriften: ‚Die äußere Form der Dekrete', ‚Die innere Kraft der Dekrete', holen etwas weit aus, indem sie bis auf die ersten Grundsätze der kirchlichen Gesetzgebung zurückgehen. Das Hauptgewicht aber legt Verf. mit Recht auf die Abschnitte IV und VI, Geltungsbereich und materiellrechtlicher Inhalt der Dekrete. Hier zeichnet sich auch die neue Auflage vor den älteren aus durch eingehendere Bearbeitung mancher strittiger Punkte und ausgiebige Berücksichtigung der unterdessen erschienenen Antworten der Kongregation bezüglich der Orientalen, der zur Irrlehre abgefallenen Katholiken, der Militärpersonen usw.

Was die Verpflichtung der formlosen Verlöbnisse angeht, beweist Verf. zunächst, daß der Papst pro utroque foro die Verpflichtung ex iustitia aufheben **kann**, ferner, daß er es in diesem Fall auch **wollte**; seine Gründe sind genommen a) aus dem Wortlaut des Gesetzes, b) aus zwei römischen Entscheidungen vom 5. November 1901 und 1902 für Südamerika, wo seit 1900 die schriftliche Form für Verlöbnisse vorgeschrieben ist; c) aus der ratio legis,

dem im Dekret selbst genannten Zweck, der nicht erreicht würde, wenn nicht auch für den Gewissensbereich die Gültigkeit des Kontrakts aufgehoben wäre. Allerdings bleibt eine Verpflichtung der Treue, wenn das Versprechen ernst gemeint war, oder auch eine Verpflichtung der Gerechtigkeit für einen Teil, wenn derselbe unerlaubte Mittel, Lüge, Betrug u. dgl. angewendet hat, oder eine böswillige Schädigung damit verbunden war; die daraus entstehende Restitutionspflicht hat ihren Grund aber nicht in dem Kontrakt, der ja nichtig ist, sondern in der Verpflichtung der Tugend der Gerechtigkeit überhaupt. In dieser Lösung wird man jetzt wohl allgemein dem Verf. beipflichten und ihm Dank wissen für die gründliche Behandlung.

Die neue Auflage weist außerdem ein praktisches Register auf und die Ausführungsanweisung der in Fulda versammelten deutschen Bischöfe.

S. 80: Eine gegenseitige *delegatio* der Pfarrer in größeren Städten ist jetzt nicht mehr notwendig, da jeder in seinem Bereiche gültig assistiert; nur von gegenseitiger Erteilung einer *licentia* kann noch die Rede sein. — Wäre es nicht geraten, dem Worte ‚Nichtkatholiken' anstatt des weniger verständlichen ‚Akatholiken' zur Herrschaft zu verhelfen? Es ist besser deutsch und wird nicht so leicht mit ‚Altkatholiken' verwechselt. S. 48 ist der Ausdruck ‚mangels anderer Ehehindernisse' ungenau; an anderen Stellen hat der Verf. selbst richtig gesagt: ‚vorausgesetzt, daß keine andern Ehehindernisse vorhanden sind'.

Bei dieser Gelegenheit sei noch ein Gedanke praktischer Natur ausgesprochen. Jene Katechismen, die unter den 5 Kirchengeboten auch die Eheschließung berücksichtigen, bedienen sich meistens der folgenden Fassung: ‚Du sollst zu verbotenen Zeiten keine Hochzeit halten'. Der ‚Kath. Katechismus für die Pfarr- und Sonntagsschulen der Vereinigten Staaten' von J. Groenings enthält unter den 5 Geboten zwar nichts über die Ehe, aber er fügt unmittelbar an sie folgendes hinzu: ‚Besonders wichtige Gebote für die Vereinigten Staaten: 1. Du sollst zum Unterhalt der Kirche, der Schule und deiner Seelsorge nach Kräften beitragen. 2. Du sollst nicht gegen das Gesetz der Kirche heiraten'. Der englisch-deutsche Katech. für die Vereinigten St. von Deharbe zählt noch genauer einige besondere Fälle auf, zB.: ohne Pfarrer und Zeugen, Nichtkatholiken heiraten, Verwandte heiraten. — Offenbar ist eine derartige Formulierung des Gebotes bei unseren heutigen Zeitverhältnissen besser als der bloße Hinweis auf die ‚verbotenen Zeiten', da sie viel wichtigere Verpflichtungen in sich schließt und zu deren regelmäßiger Behandlung in Schule und Christenlehre veranlaßt. Übrigens ist dies nichts neues. So besagt zB. die Summa Angelica venerabilis in Christo patris fratris Angeli de

Clavasio ordinis minorum de observantia (v. Jahre 1499) s. v. ‚interrogationes' (des Beichtvaters) n. 14 de inobedientia: ‚De inobedientia circa praecepta ecclesiae sic interroga. Si observavit festa praecepta ab ecclesia ... Si ieiunavit vigiliis praeceptis ... Si confessus est semel in anno ... Si susceperit sacramentum corporis Christi semel in anno ... Si audivit missam in festis praeceptis ... Si fecit torneamenta seu consentit ut fierent ... *Si contraxit matrimonium clandestine* ...' Also auch hier unter den Kirchengeboten nicht das minder wichtige tempus vetitum, sondern die clandestinitas.

Innsbruck. Albert Schmitt S. J.

Lehrbuch der Moraltheologie. Von Dr. Franz M. Schindler, Professor an der k. k. Universität in Wien. Zweiter Band. Erster Teil. Wien 1909. Ambros Opitz Nachfolger. VIII u. 364 S.

Der erste Band dieses Lehrbuches, welcher die sog. ‚allgemeine Moral' behandelt (vgl. diese Zeitschr. 32 [1908] 562 ff), erschien im Jahre 1907; der nunmehr vorliegende erste Teil des zweiten Bandes enthält die Pflichten des Menschen gegen Gott und gegen sich selbst; die Pflichten gegen den Nächsten sollen in dem binnen kürzester Frist in Aussicht gestellten zweiten Teile besprochen werden, so daß unsere katholische Literatur dann um ein vollständiges Lehrbuch der Moraltheologie bereichert sein wird. Der Verf. hat den ursprünglichen Plan, die Hilfsmittel des christlichen Lebens erst nach der Pflichtenlehre zu behandeln, aus äußerlichen Gründen geändert und behandelt dieselben bereits in diesem Teile im Abschnitte über die Pflichten des Menschen gegen sich selbst, da ‚die christliche Selbstliebe es ist, welche unmittelbar den Gebrauch der Hilfsmittel christlichen Vollkommenheitsstrebens zu regeln hat' (Vorrede S. 1). Im ersten Abschnitt kommen demnach die drei göttlichen Tugenden (S. 7—114) sowie die Tugend der Gottesverehrung (S. 115—209) zur Besprechung, während der zweite Abschnitt (S. 211—364) zuerst die dem Menschen rücksichtlich seines leiblichen und geistigen Lebens obliegenden Pflichten behandelt und dann zu den Pflichten bezüglich der Hilfsmittel alles christlichen Lebens, nämlich bezüglich des rechten Gebrauches der hhl. Sakramente sowie der anderen Tugendmittel, also der Selbstverleugnung und daher auch der von der Kirche vorgeschriebenen Abstinenz und Fasten übergeht.

Um die Rücksicht, unter welcher der Verf. die spezielle Moral behandelt, richtig zu beurteilen, muß man seine Auffassung vom

Gegenstande der Moraltheologie und ihrer Umgrenzung gegenüber den andern theologischen Disziplinen beachten. Was er über die Tugend des Glaubens (S. 7—62), der Hoffnung (S. 63—82), der Liebe (S. 83—144) sagt, legt die Vermutung nahe, daß er diesen Stoff als nicht in der dogmatischen Theologie behandelt ansieht. Ich möchte diese Traktate wegen ihrer Kürze und Klarheit und Vollständigkeit Musterleistungen theologischer Traktate nennen. Das Wesen der eingegossenen theologischen Tugenden, ihr Unterschied von den entsprechenden Tugendakten, die Pflicht des Erwerbes und Besitzes der einzelnen Tugenden sowie die Übung der einzelnen Akte werden eingehend dargelegt und aus den Glaubensquellen begründet. Auch die vielerörterte sog. analysis fidei wird besprochen. Aus den dogmatischen Ausführungen ergeben sich nämlich die Pflichten zur Erwerbung und Bewahrung der Tugenden, sowie zur Übung der entsprechenden Tugendakte von selbst. Dagegen finde ich die theologischen Darlegungen über die Tugend der Gottesverehrung, ihr Wesen, ihren Unterschied von den theologischen Tugenden, ihre Unterarten, im Vergleich zur vorhergehenden eingehenden Darstellung dieser letzteren etwas zu knapp. Bei der Lehre vom Bußsakrament überläßt der Verf. sehr vieles, was man sonst in den moraltheologischen Lehrbüchern zu finden pflegt, anderen Disziplinen. Er begründet das so: ‚Die Notwendigkeit des Sündenbekenntnisses zum Empfang des Bußsakramentes kraft göttlicher Anordnung erweist die Dogmatik, ebenso die Notwendigkeit, das Bekenntnis der einzelnen begangenen Sünden und dieses vor einem zur Absolution bevollmächtigten Priester abzulegen. Kirchenrecht und Pastoraltheologie beschäftigen sich mit der Erklärung, wer als (vom Bischof) bevollmächtigter Priester zu betrachten sei und welche Pflichten ihm bei Spendung des Bußsakramentes im einzelnen obliegen. Hier sind lediglich die Pflichten der Pönitenten rücksichtlich des Sündenbekenntnisses als Teiles des Bußsakramentes darzustellen‘ (S. 277 f). Selbstverständlich lassen sich auch für diese Verteilung des Lehrstoffes unter die verschiedenen theologischen Disziplinen gute Gründe anführen. Zudem ist sie an manchen Lehranstalten herkömmlich oder gar von der kirchlichen Autorität vorgeschrieben. Indes muß zugegeben werden, daß auch für andere Verteilungsweisen gute Gründe bestehen, umsomehr als eine ihren Gegenstand erschöpfende Moraltheologie auch die Lehre von den Pflichten der einzelnen Stände behandeln muß und zu den Standespflichten der Kleriker eine geeignete Verwaltung der Sakramente gehört.

Nach der günstigen Aufnahme, welche der erste Band dieses Lehrbuches gefunden hat, brauchen wir wohl nicht mehr zu bemerken, daß auch dieser Teil sich ganz auf der Höhe einer durchaus wissenschaftlichen Behandlung hält. Die einzelnen Pflichten beweist der Verf. sowohl aus positiven Quellen, der hl. Schrift und den Kirchenvätern als auch aus der vom Glauben erleuchteten Vernunft, der ratio theologica. Sehr oft bieten die Anmerkungen eine außerordentliche Fülle von Verweisungen auf die hl. Schrift. Von den Kirchenvätern findet sich namentlich der hl. Augustin und von den mittelalterlichen Theologen sehr ausgiebig der hl. Thomas verwertet. Daß aber zur Begründung der einzelnen Sittenvorschriften vor allen die rationes theologicae zur Anwendung kommen, versteht sich für dieses Lehrbuch der katholischen Moraltheologie von selbst.

Der Verfasser hat nämlich bei der Auswahl des Stoffes die Mitte einzuhalten gesucht zwischen der Beschränkung auf die obersten Grundsätze oder die allgemeinsten Moralvorschriften und dem Herabsteigen zur Darlegung, wie unter den verschiedenen konkreten Umständen die Normen des Sittengesetzes zu befolgen sind. Sogar die bloße Darstellung der obersten Vorschriften des christlichen Sittengesetzes, verbunden mit einer eingehenden Begründung und Verteidigung derselben, wäre, namentlich gegenüber den Angriffen, welche Unglaube und Irrglaube in unserer Zeit auf die katholische Moral richten, vollauf berechtigt und dankenswert. Umsomehr gilt dieses von dem Mittelweg, den der Verf. einhält. Ob es aber nicht gut gewesen wäre, auf die Vorwürfe, welche die katholische Sittenlehre sich gefallen lassen muß, noch mehr Rücksicht zu nehmen, demnach die Übereinstimmung der christlichen Moral mit dem Glauben und der Vernunft noch tiefer zu begründen und die wohltätigen Folgen, welche die Beobachtung derselben haben muß, nachzuweisen?

Verschiedene Male indes steigt der Verf. auch bis zur Anwendung der Sittenvorschriften auf Einzelfälle und besondere Umstände herab, und trägt damit auch der sogenannten Kasuistik Rechnung. Daß eben auch diese Methode der Behandlung der Moral ihre Berechtigung hat, ja neben der des Verfassers Anwendung finden muß, zeigt schon die weite Verbreitung der nach dieser Methode abgefaßten Lehr- und Handbücher. Diese begegnen augenscheinlich einem praktischen Bedürfnisse, welches sich überdies jedem Seelsorgspriester fühlbar machen muß. Es geht auch keineswegs an, die kasuistische Methode schlechthin der Unwissenschaftlichkeit zu zeihen, wie das bekanntlich geschehen ist. Wenn

der Kasuist seine Behauptungen beweist, ist seine Methode ebenso wenig unwissenschaftlich, als die Darstellung der obersten Grundsätze der Sittenlehre. Auch die Rechtswissenschaft, die kirchliche wie die profane, trägt kein Bedenken, bis zu den partikulären, nach den individuellen Umständen verschiedenen Anwendungen allgemeiner Rechtsnormen herabzusteigen, und würde gegen den Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit dieser Methode mit vollem Rechte Verwahrung einlegen. Wie könnte man auch die moraltheologischen Werke eines Kard. de Lugo, um nur diesen einen zu nennen, unwissenschaftlich nennen? Und doch geht auch er auf die feinsten Verästelungen der Moralvorschriften ein und behandelt sie mit beneidenswerter Gründlichkeit.

Der Verf. bedient sich, wie in seinen andern Werken, so auch in diesem, eines sehr gedrängten Stiles, so daß der Leser die einzelnen Worte sehr sorgsam abwägen muß, um Inhalt und Tragweite derselben wohl zu erfassen. Der Verf. verschmäht es, die den Sinn eines Satzes näher bestimmenden, einschränkenden oder erweiternden Worte in einem neuen Satze anzufügen, er flicht sie in den Satz selbst ein. Trotzdem hat er den Stoff klar darzulegen gewußt. Nur an einzelnen Stellen scheint mir die Kürze das klare Erfassen zu beeinträchtigen, zB. bei der Darstellung der Wirkungen oder Früchte der hl. Kommunion (S. 299) sowie des hl. Meßopfers (S. 312).

Schließlich möchte ich noch einige Einzelheiten anführen, welche ich mir beim Lesen des Buches angemerkt habe. S. 44 wird gesagt, das Auswendigwissen des apostolischen Glaubensbekenntnisses sei ‚ein Gebot des kirchlichen Gewohnheitsrechtes'. Ich bezweifle, daß in diesem Falle die Vorbedingungen einer rechtskräftigen Gewohnheit vorhanden sind; richtiger leiten andere, wie zB. Elbel, Theol. mor. part. II n. 22 die Verpflichtung aus der allgemeinen Pflicht, nach dem Glauben zu leben, ab. — S. 104 scheint mir das Motiv der übernatürlichen Gottesliebe zu hoch geschraubt; es dürfte doch derjenige einen Akt der übernatürlichen Gottesliebe erwecken, welcher sein Herz zu Gott ‚als höchstvollkommenem Urheber und Herrn der Welt' erhebt und ihn als solchen liebt. Bekanntlich konnten sich die Theologen noch nicht einmal in der Frage einigen, ob zu einem übernatürlichen Akte ein aus der Glaubenserkenntnis geschöpftes Motiv erfordert werde; jedenfalls aber muß zugegeben werden, daß übernatürliche Gottesliebe vorhanden sei, wenn Gott aus dem Glauben als Urheber und Herr der Welt erkannt und als solcher in Liebe umfaßt wird. Wie auch dann ein Akt der vollkommenen Liebe zu Gott vorhanden ist, wenn eine einzelne unendliche Vollkommenheit Gottes, wie sie in Gott tatsächlich ist (nicht bloß abstrakt betrachtet), der Beweggrund zur Er-

weckung der Liebe ist' (S. 93), so wird man konsequent auch sagen müssen, daß eine vollkommene Liebe auch dann vorhanden ist, wenn ein einzelner Akt Gottes, wie er in Gott tatsächlich ist, ihren Beweggrund ausmacht.

S. 147. Sehr gut sagt der Verf. über die Sonn- und Festtagsheiligung, daß ‚die Arbeitsruhe selbst schon eine sittliche Tat von hohem Werte ist'. Da diese von der Kirche vorgeschrieben ist, übt der Katholik auch einen Akt des Gehorsams gegen die kirchliche Autorität. Das Gleiche gilt von der Beobachtung des kirchlichen Fasten- und Abstinenzgebotes. — S. 168 die Definition des Gelübdes: ‚ein Gott zu seiner besondern Verehrung gemachtes Versprechen' ist insofern mißverständlich, als sie den Sinn nahe legt, zum Wesen des Gelübdes sei erforderlich, daß die Absicht des Gelobenden eben auf die besondere Verehrung Gottes gerichtet sei, ein anderes Motiv demnach, zB. Festigung des Willens, zur Ausführung der gelobten Handlung genüge nicht. — S. 221 wird vom Selbstmord gesagt, er sei ‚zudem Versündigung gegen das Recht der Mitmenschen'. Der Verf. will wohl damit nicht sagen, daß durch den Selbstmord ein Recht der Mitmenschen im eigentlichen Sinn des Wortes verletzt werde. Wegen des häufigen Mißbrauches, der mit dem Worte Recht getrieben wird, wäre es besser, den Ausdruck zu mäßigen oder wenigstens ihn näher zu erklären. Ebenso ist der Ausdruck S. 242: ‚eine besondere Kraft der heiligmachenden Gnade, verbunden mit dem Anrechte auf ... aktuelle Gnaden Gottes' mißverständlich, da ja die heiligmachende Gnade überhaupt keine Kraft verleiht; höchstens ließe sich das von den mit ihr verbundenen eingegossenen Tugenden sagen.

S. 255. Vor dem Empfange eines Sakramentes der Lebendigen den verlorenen Gnadenstand durch den Empfang des Bußsakramentes wiederherzustellen, läßt sich allgemein nicht als pflichtmäßig hinstellen; an sich genügt es, durch die Erweckung vollkommener Reue die heiligmachende Gnade wiederzuerlangen; dem Empfang der hl. Kommunion muß allerdings der des Bußsakramentes vorhergehen. — Zu S. 325 Anm. 11 wäre die von Pius X erlassene neue italien. Fasten- und Abstinenzordnung zu vergleichen. — Die Pietätspflichten gegen Eltern und Geschwister (S. 349) sind ohne Zweifel dem Grade nach sehr verschieden von einander; vgl. Suarez, De virtute religionis tract. VII l. 5 cap. 6 n. 4. — Als ein ungeordnetes Streben nach Wertschätzung bei andern (S. 357) muß auch schon das angesehen werden, daß man geschätzt werden will wegen wirklicher Vorzüge, als ob sie eigen oder selbstverursacht wären, da sie doch Gottes Wohltaten sind. Gerade dieses Streben zu unterdrücken, fällt dem Menschen am schwersten. Die in der Anm. 2 zitierten Worte des hl. Augustinus (Confess. X 39) sowie des hl. Bonaventura enthalten auch diese Art der Verletzung der Demut. — S. 364. Der Text 1 Tim 6,10 wird richtiger übersetzt: Eine Wurzel (nicht: Die Wurzel) aller Übel ist die Geldgier; vgl. Belser, Die Briefe des Ap. Paulus an Timotheus und Titus S. 135.

Es braucht wohl nicht bemerkt zu werden, daß der Verf. auch in diesem Bande sich konsequent zum Probabilismus bekennt. Dem Schluß-Bande des Werkes sehen wir mit umso lebhafterem Interesse entgegen, als der Verf. in demselben Gelegenheit findet, zu den vielen moraltheologischen Fragen, welche die wirtschaftliche Entwickelung der Neuzeit veranlaßt hat, Stellung zu nehmen.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

Joseph Kardinal Hergenröther's Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte. Vierte Auflage. neu bearbeitet von Dr. J. P. Kirsch, Päpstl. Geheimkämmerer, Professor an der Universität Freiburg i. d. Schw. Drei Bände. Freiburg im Breisgau, Herder, 1902. 1904. 1909. S. XIII 722. XI 1104. XII 1175.

Hergenröthers ausgezeichnete Kirchengeschichte hat es wohl verdient, neu herausgegeben zu werden. Sie ist auf diesem Gebiet das einzige größere deutsche Handbuch jüngeren Datums. Die dritte, noch vom Verfasser besorgte Auflage ist in den Jahren 1884—1886 erschienen, also in einer Zeit, da Hergenröther, bereits durch die Pflichten des Kardinalats in Anspruch genommen, sich ‚nur in beschränktem Maße', wie er selbst sagt, der Verbesserung seines Werkes widmen konnte. Prälat Professor Dr. Kirsch bot die sichere Bürgschaft für eine glückliche Durchführung des verdienstvollen Unternehmens. Das ‚Handbuch' Hergenröthers gehört jetzt zum Bestand der ‚Theologischen Bibliothek' Herders.

Die Untertitel der 4. Auflage lauten ansprechend: I. Die Kirche in der antiken Kulturwelt. II. Die Kirche als Leiterin der abendländischen Gesellschaft. III. Die Kirche nach dem Zusammenbruch der religiösen Einheit im Abendland und die Ausbreitung des Christentums in den außereuropäischen Weltteilen. ‚In der Darstellung werden wir', sagt K. I 37 und ähnlich im Vorwort, ‚innerhalb dieser großen Zeiträume den Stoff möglichst chronologisch, in kürzeren und leicht übersehbaren Abschnitten gruppieren, ohne streng schematisch die Unterabteilungen der äußeren und inneren Kirchengeschichte durchzuführen. Letzteres empfiehlt sich zwar für kürzere Lehrbücher, welche als Grundlage für Vorlesungen gedacht sind; in einem ausführlichen Handbuch ist es aber gewiß vorzuziehen, bei dem vielgestaltigen Leben der Kirche dieses in sachlich und chronologisch einheitlichen kürzeren Abschnitten zu schildern, so daß die treibenden Faktoren und die genetische Ent-

wicklung klarer hervortreten. Was dann die Übergangsperioden betrifft, so wird es das beste sein, diejenigen Verhältnisse, welche wesentlich dem vorhergehenden Zeitraum angehören, bis zum Ende jener Perioden zu verfolgen, dagegen die neuen geschichtlichen Faktoren, welche den Wendepunkt bedingen, beim Beginne des neuen Zeitabschnittes zu behandeln, soweit dieselben eine einschneidende Wirkung auf die historische Entwicklung zeigen'.

Diese Gesichtspunkte sind durchaus zutreffend und man wird dem Herausgeber Dank wissen, daß er eine derartige, rein technische Änderung, die grundsätzlich einen Fortschritt bedeutet, vorgenommen hat. Über die Durchführung des Prinzips wird man gleichwohl verschiedener Meinung sein dürfen. Um ein Beispiel anzuführen: In dem 1. Bande des vorliegenden Werkes sind die Christenverfolgungen an 3 Stellen zu suchen, einmal als n. 3 des 3. Abschnittes, das andere Mal als n. 1 des 4. Abschnittes, zuletzt als n. 1 des 5. Abschnittes. Der Herausgeber hat natürlich seine Gründe für diese Teilung gehabt. Aber ich zweifle nicht, daß auch er das Mißliche der Zerreißung eines Stoffes, den man gern im Zusammenhang behandelt sehen möchte, bedauern wird. Zudem erwartet man unter der Aufschrift des 4. Abschnittes: ,Die Entwicklung und die Blüte der kirchlichen Theologie' wohl schwerlich ein Kapitel über die Christenverfolgungen.

Anzuerkennen ist vor allem, daß K. den Geist Hergenröthers beibehalten und es verschmäht hat, den sensus catholicus auch nur durch Phrasen modernistischen Geschmacks zu trüben. Dem Geiste Hergenröthers entsprach es ferner, daß ein besonderes Augenmerk auf die Literatur gerichtet wurde. Die von K. hinzugefügten bibliographischen Angaben sind sehr reichlich. Daß hier in der Auswahl dem individuellen Ermessen die weitesten Grenzen gezogen sind, ist selbstverständlich.

Da das Handbuch ,weiteren Kreisen' dienen will, so dürfte es sich für künftige Auflagen empfehlen, manchen Büchertiteln einige, wenn auch noch so kurze orientierende Worte beizufügen. Sehr zweckmäßig ist in dieser Beziehung II 680 die Erwähnung einer sachgemäßen Rezension zu dem Buche von Lea über die Inquisition des Mittelalters. Eine solche oder eine andere Praxis würde den Wert der literarischen Beigaben wesentlich erhöhen und für weniger unterrichtete Leser, die bibliographische Belehrung suchen, eine willkommene Unterstützung sein, auf die sie mit Rücksicht auf den Umfang des Werkes ein Recht zu haben scheinen. Eine Schwierigkeit wegen des Raumes ist nicht zu fürchten. Denn solche kurze

aufklärende Notizen wären notwendig nur bei Büchern, die mehr von sich reden gemacht haben und doch schwere Mängel aufweisen, wozu beispielsweise die Dogmengeschichte Harnacks gehört. Ich würde es vorziehen, manche andere weniger bedeutsame Schrift nicht zu nennen, als eine orientierende Angabe dort zu unterdrücken, wo sie am Platze ist. Bei Schulbüchern wird der Lehrer die gewünschte Aufklärung geben. Das ‚Handbuch' sollte es m. E. selbst tun.

Das ist ein leicht abstellbarer Mangel. Er wird durch die erwähnten großen Vorzüge des ausgiebigen bibliographischen Apparates und einer im Ganzen glücklichen Disposition des Stoffes mehr als aufgewogen. Sehr dankenswert sind die Fortsetzung der kirchengeschichtlichen Erzählung bis in die ersten Jahre Pius des X. und die Beigabe von drei Karten, welche den Orbis christianus saec. I—VI, die Provinciae ecclesiasticae Europae medio saeculo XIV und die Verteilung der Konfessionen in Europa um das Jahr 1600 vergegenwärtigen. Ein noch ausstehendes Ergänzungsheft wird Nachträge und eine chronologische Übersicht bringen.

Die von Prälat Kirsch besorgte Umarbeitung stellt also eine wahre Vervollkommnung des Hergenrötherschen Handbuchs dar und ist wohl geeignet, den Wunsch des Herausgebers zu erfüllen, daß auch seine Ausgabe in weiteren Kreisen zur Vertiefung der kirchenhistorischen Studien beitragen möge.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Schweizerische Reformationsgeschichte von Bernhard Fleischlin. I. Band: Mag. Ulrich Zwinglis Person, Bildungsgang und Wirken. Die Glaubenserneuerung in der deutschen Schweiz. 1484—1529. Stans 1907, Hans von Matt u. Cie. 932 S. in 8.

Die in dieser Zeitschrift Jahrg. 29 (1905) 699 ff angezeigte Geschichte ‚Das Konzil von Trient und die Gegenreformation in der Schweiz' von Dr. Johann Georg Mayer hat nun durch Bernhard Fleischlin eine wichtige Ergänzung erhalten. Fleischlin will in mehreren Bänden den Ursprung und die Entwicklung der Religionsbewegungen des sechzehnten Jahrhunderts in der Schweiz schreiben. Der vorliegende erste Band umfaßt die Geschichte der Reformation in Zürich und Bern, die hauptsächlich das Werk Zwinglis war. Mit Recht stellt er daher die Person dieses Züricher Leutpriesters in den Vordergrund, der vor dem Geiste des Lesers zum verhängnisvollen, herrschsüchtigen

Zerstörer des alten Glaubens in Zürich heranreift. Mit sichtlichem Eifer und ausreichender Vorbildung vertiefte sich Fl. in die bis jetzt zugänglich gewordenen Briefe, Schriften und Veröffentlichungen Zwinglis, seiner Freunde, Mitarbeiter und seiner oft sehr hervorragenden Gegner. Soviel als möglich wird die erste Entwicklung der schweizerischen Reformation mit den Worten der Urheber, Mitarbeiter und ihrer Zeitgenossen gezeichnet. Zur Ergänzung der Lücken und zur Herstellung der Verbindungen werden mit vorsichtiger Kritik die Chroniken von Bullinger und Hans Salat herangezogen. In wichtigen Fragen, die noch heute unter den Gelehrten strittig sind, kommen auch die neueren Geschichtschreiber zu Worte; so erhält der Leser Gelegenheit, sich über die verschiedenen Ansichten ein eigenes Urteil zu bilden. Fleischlin hat es nicht so sehr auf eine glatte, fließende Lektüre abgesehen, als auf Gründlichkeit und Wahrheit. Darum werden die aus den gleichzeitigen Quellen entnommenen Stellen in der Sprache wiedergegeben, in der sie geschrieben sind. Das setzt beim Leser nicht nur die Kenntnis des Latein voraus, sondern auch der in jener Zeit unter den Schweizer Schriftstellern üblichen deutschen Schriftsprache. Die Durcharbeitung des Bandes kostet daher dem Leser öfters viele Mühe. Dafür wird er aber auch durch das Gebotene reichlich entschädigt. Namentlich muß es als großer Vorzug dieses Werkes betrachtet werden, daß der Verfasser auch die katholischen Gegenbemühungen zur Erhaltung des alten Glaubens unparteiisch würdigt und die Ursachen der sogenannten Reformation oder besser religiösen Umwälzung in Zürich und Bern nicht allein in dem Verfalle des katholischen Lebens, sondern auch in dem bösen Willen und den selbstsüchtigen Bestrebungen der ‚Reformatoren‘ und herrschenden Parteien nachweist. Ebenso gereicht es dem Werke zum Lobe, daß es auch die theologische Seite der Glaubensspaltung hinreichend berücksichtigt und die Ansichten der Neuerer nach ihren eigenen Werken und Äußerungen schildert.

Fl. gliedert den umfangreichen Stoff in vier Abteilungen. In der ersten behandelt er Zwinglis Jugendjahre, sein Wirken in Glarus und Einsiedeln als Leutpriester und berücksichtigt dabei besonders seinen Studiengang, die Art und Weise, wie er sich in der Theologie auszubilden und in die Probleme dieser Wissenschaft zu vertiefen trachtete, und sein Auftreten als Prediger. Zwingli predigte schon in Einsiedeln sehr freisinnig und beschäftigte sich frühzeitig mit dem Studium der Schriften verschiedener Häretiker, besonders Luthers, was bisher nicht genügend gewürdigt wurde (15. 34. 41). Bevor Zwingli sich zum Reformator seiner Kirche aufgeworfen hat, war er schon ein religiöser Zweifler und er ist auch in sittlicher

Beziehung bemakelt (21. 27. 34). Der Bruch mit der Kirche erfolgte schon im Jahre 1520. Den äußeren Anlaß dazu gab der päpstliche Ablaßprediger Fr. Bernardin Sanson, dessen Auftreten der Verfasser nicht zu entschuldigen vermag (59). Zwinglis Berufung zum Leutpriester am Großen Münster in Zürich verschaffte ihm eine so freie und unabhängige Stellung, daß er nach kurzer Zeit offen mit seinen Reformplänen hervortreten konnte. Die Verhältnisse in Zürich waren seinen Umsturzplänen sehr förderlich. Fleischlin weist dieses im Einzelnen nach. Die weltliche Obrigkeit mischte sich viel zu sehr in kirchliche Angelegenheiten; wer ihr Freund war und unter den Stadträten einflußreiche Gönner hatte, blieb Sieger. Seine guten Beziehungen zur herrschenden Partei nützte Zwingli sehr klug aus. Er war nicht nur Prediger, sondern auch Politiker. Bald hatte er in Zürich, in Bern, in Basel und in anderen Städten zahlreiche Gesinnungsgenossen und Mitarbeiter. So konnte er den Sturm gegen die alte Ordnung wagen. Die erste Züricher Disputation, 28.—29. Januar 1523, trug ihm die Zustimmung des Rates ein und ermutigte ihn, den offenen Bruch mit Rom, das über seine wahre Gesinnung noch im Unklaren war, zu beschleunigen. Die Bemühungen des päpstlichen Gesandten Filonardi und des Generalvikars von Konstanz Dr. Joh. Fabri, den talentvollen und einflußreichen Leutpriester und Prediger für den Papst zu gewinnen, waren fruchtlos. Zwingli begann mit aller Rücksichtslosigkeit den Kampf gegen die katholischen Klöster, unter denen einige wegen des Verfalles der Zucht zu vielen Klagen Anlaß geboten hatten, und setzte ihre gewaltsame Unterdrückung durch. Gleichzeitig fiel auch die Verehrung der Bilder und die Feier der hl. Messe. Kirchen und Altäre wurden in rohester Weise geplündert, die schönsten Kunstwerke zerstört und die heiligen Gefäße und kostbaren Reliquiarien geraubt oder zu Münzen verarbeitet. An die Stelle des katholischen Gottesdienstes traten einige nichtssagende Zeremonien und die Predigt des ‚reinen Evangeliums'. Durch seine Schrift ‚Commentarius de vera et falsa religione' wurde Zwingli bald auch im Auslande bekannt und suchte mit dem König Franz I von Frankreich in Verbindung zu treten. Franz war als Gegner des Papstes gerne bereit, die antipäpstliche Politik Zwinglis zu fördern. Mehr aber als durch den Franzosenkönig wurden die Züricher durch die leidigen Hinausschiebungen der Bezahlung für jene Krieger, die den Papst in Italien unterstützt hatten, in ihrem Widerstande gegen Rom bestärkt. So konnte Zwingli zwar nicht ohne Widersprnch von seiten der treuen Katholikeu, aber doch mit Erfolg die Umgestaltung der Kirchenordnung anf dem ganzen Gebiete fortführen und die Katholiken vollständig aller ihrer Rechte entkleiden.

Die Stellung der übrigen Eidgenossen zu diesen Vorgängen in Zürich wird in der zweiten Abteilung in fünf umfangreichen Abschnitten zur Darstellung gebracht. Der Papst und der Bischof Hugo von Konstanz, die sieben katholischen Orte Luzern, Schwyz, Uri, Unterwalden, Zug, Frei-

burg und Solothurn (523) leisteten mannhaften Widerstand. Zwingli wollte sie mit dem Schwerte bekämpfen, entwarf einen umfassenden Kriegsplan und war schon daran, Bundesgenossen zu werben, als es den katholischen Orten gelang, seine Pläne zu vereiteln (447—483). Den Bauernaufstand in Süddeutschland förderte Zwingli, so weit er ihm geeignet schien, die Macht der katholischen Fürsten zu brechen. Mit dem Herzog Ulrich von Württemberg und andern Feinden des katholischen Hauses Habsburg unterhielt er geheime Verbindungen und unterstützte ihre Pläne. Der mächtigste Ort der Eidgenossenschaft, Bern, erlag bald seinem Einflusse.

In der dritten Abteilung wird die große Glaubensdisputation zu Baden vom Jahre 1526 und ihre Folgen für die Katholiken, dann die Auflösung der Eidgenossenschaft infolge des Religionswechsels in Zürich eingehend erörtert. Die vierte und letzte Abteilung dieses Bandes ist der Darstellung der Religionsneuerungen in Bern gewidmet.

Da die von F. gewählte Einteilung die zeitliche Folge der Ereignisse allzusehr außer acht läßt, so ist er genötigt, immer wieder auf die Anfänge der Bewegung zurückzugreifen und manche Dinge öfters zu erwähnen. Es wäre vielleicht für das Verständnis der ganzen Reformationsbewegung in der Schweiz vorteilhafter gewesen, wenn die Geschichte der Religionsneuerungen in Bern in den früheren Abteilungen zugleich mit der in Zürich behandelt worden wäre. Auch ist es zu bedauern, daß der Verfasser es unterlassen hat, die Fundstellen der vielen Zitate aus den Briefen und Schriften der Reformatoren, aus den gleichzeitigen Chroniken und den späteren Geschichtschreibern genau anzugeben, damit die Benützer des vortrefflichen Werkes in der Lage wären, sie im Zusammenhange in den betreffenden Quellen und Werken selbst nachzusehen. Ungern vermißt man auch ein alphabetisches Namens- und Sachregister. Diese Versäumnisse könnten auf den ersten Blick die Meinung wecken, als ob der Verfasser mehr für das Volk als für die Gelehrten schreiben wollte, allein die wörtlichen Zitate aus den Quellen beweisen das Gegenteil. Fl. bietet ernste Forschung und sie wird von allen beachtet werden müssen, die sich mit der schweizerischen Reformationsgeschichte befassen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Geschichte des Bistums Chur. Von Dr. Johann Georg Mayer, Domherr und Professor. Lief. 1—6 (XI, 384). Stans 1907 und 1908.

Seit dem Jahre 1907 erscheint im Verlage Hans von Matt in Stans ein Lieferungswerk in reicher Ausstattung über die Ge-

schichte des Bistums Chur. Ein Begleitwort des gelehrten Stifts-archivars von Einsiedeln P. Odilo Ringholz führte das Werk ehrenvoll in die Öffentlichkeit ein. Übrigens ist der Verfasser bereits durch andere Werke über die Geschichte hinlänglich bekannt. An die Ausarbeitung der vorliegenden Diözesangeschichte wagte er sich erst nach langer Vorbereitung. Nicht nur die gedruckte Literatur, auch die Archive, die Hoffnung auf Ausbeute boten, wurden durchgearbeitet. Das Diözesanarchiv hat leider durch einen Brand sehr gelitten und fast alle alten Urkunden eingebüßt, aber die Klosterarchive der weit-ausgedehnten Diözese, das Statthaltereiarchiv in Innsbruck und das vatikanische Archiv in Rom boten zum Teile sehr wertvollen Ersatz. Dennoch bleibt die älteste Geschichte der Diözese in vielen Punkten sehr dunkel. Der Verfasser war bemüht, sie durch Vergleichung und Kritik der überlieferten Legenden, durch Altertumsforschung und sorgfältige Zusammenstellung der überlieferten spärlichen Daten aufzuhellen.

Die ersten Anfänge des Christentums in Chur verlegt er mit Recht in die römische Kaiserzeit, ohne genau den Zeitpunkt bestimmen zu können, wann die ersten Christen nach Chur gekommen sein mögen. Als erster Bischof und Glaubensbote in diesen Gegenden wird der heilige Luzius verehrt, dessen Legende uns in verschiedenen Formen überliefert ist. In jüngster Zeit hat man die Existenz dieses Heiligen ganz in Abrede gestellt, Mayer hält mit guten Gründen an der Existenz des Heiligen fest. Das hohe Alter des Bistums wird von allen Kirchengeschichtschreibern anerkannt, wenn auch die älteste Geschichte wegen der Wirren der Völkerwanderung noch sehr dunkel ist. Der erste urkundlich beglaubigte Oberhirte des Bistums war der heilige Asimo, der im Jahre 452 dem Bischof Abundantius den Auftrag erteilte, die Akten der Synode von Mailand zu unterschreiben. Von seinen nächsten Nachfolgern sind nur die Namen verbürgt. Nur von den Heiligen Valentin und Valentinianus sind noch einige andere Einzelheiten überliefert. Das Bistum gehörte damals zur Kirchenprovinz Mailand. Schon für jene Zeit lassen sich einige Spuren von Pfarreien nachweisen. Von der sonstigen Einrichtung, von der Wahl und der Stellung der Bischöfe vermag M. nur zu bieten, was sonst aus den Vätern und andern allgemeinen Geschichtsquellen bekannt ist. Erst in den folgenden Jahrhunderten fließen darüber die Quellen etwas reichlicher und bestimmter. Der Verfasser vereinigt eine Anzahl Bischöfe, die unter einander einer bestimmten Periode der Diözesangeschichte angehören, zu einem Abschnitte, bringt zuerst ihre Namen und ihre Taten, so weit die Quellen irgendwie zuverlässige Aufschlüsse bieten, und reiht dann daran an passender Stelle einen Überblick über die Entwicklung der Wahl und der Stellung der Oberhirten, die Entstehung und Geschichte des Dom-

kapitels, der Kirchen, die Einteilung der Diözese, die Einführung der Orden und den Bau neuer Stifter und Ordenshäuser, die religiöse Betätigung des Volkes, die Gründung frommer Vereine und Bruderschaften und andere Dinge dieser Art. Dadurch erhält man ein übersichtliches Bild von der Entwicklung und Bedeutung der Diözese.

Um 843 wurde Chur mit der deutschen Metropole Mainz vereinigt und blieb seither ein Bistum mit vorherrschend deutschem Charakter. Die Vorteile und Nachteile der mittelalterlichen Feudalverfassung haben teils fördernd teils hindernd auf das geistliche Leben und die Tätigkeit der Bischöfe eingewirkt. In den Kämpfen der Kaiser mit den Päpsten hatten die Bischöfe von Chur oft durch ihre Stellung einen großen Einfluß ausgeübt. Zur Zeit Gregors VII hielten sie treu zum Papste (155), später erlagen sie vielfach dem Einfluße der kaiserlichen Partei und traten gegen die Päpste auf (213—214). Die Kaiser hatten eben seit Konrad I ihren Einfluß auf die Bischofswahlen immer mehr erweitert und zeitweilig einfach die Bischöfe ernannt, meist aber einen entscheidenden Einfluß bei den Wahlen ausgeübt. Da die Bischöfe von Chur eine bedeutende Macht hatten und lange auch die weltlichen Angelegenheiten ihres Gebietes leiteten, waren besonders die Hohenstaufen sehr darauf bedacht, daß in Chur ihnen ergebene Bischöfe eingesetzt würden. So kamen da Männer auf den Bischofsstuhl, die mehr Ritter und Fürsten waren als geistliche Hirten des Volkes. Wenn dennoch das sittliche Leben unter dem Volke nicht ganz verfiel, so ist dieses mehr der niedern Geistlichkeit und den vielen Ordenshäusern zu verdanken. Namentlich übte Einsiedeln lange Zeit einen großen Einfluß aus, während andere Klöster durch die Wahl ungeeigneter Äbte verfielen. Gegen Ende des 13. Jahrh. erhielt auch Chur wieder Bischöfe, die es als ihre wichtigste Aufgabe betrachteten, für die Belebung und Erhaltung des religiösen Lebens zu sorgen. Neue Orden traten an die Stelle der alten und gründeten auch in Chur und in andern Gemeinden des weitverzweigten Sprengels Niederlassungen. Namentlich wirkten die Dominikaner in Chur sehr eifrig für die Wiederbelebung des alten Glaubensgeistes (249).

Je weiter die einzelnen Lieferungen fortschreiten, desto reichhaltiger und anregender wird auch ihr Inhalt. Dazu kommen dann noch die zahlreichen Illustrationen, die nicht nur alte bedeutende Kunstwerke, Gemälde, Siegel, Stickereien, kirchliche und profane Bauwerke und andere der Diözese angehörende Denkmäler dem Leser vorführen, sondern auch die Entwicklung des Sprengels durch zwei farbige Karten veranschaulichen. So wird das Werk auch zu einem wertvollen Hilfsmittel für Forscher und eine belehrende Lesung für alle Freunde der Geschichte eines wichtigen Kirchensprengels. Mit Freuden sehen wir daher der Fortsetzung und Vollendung des Werkes entgegen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

1. **Die christliche Kunst.** Monatschrift für alle Gebiete der christl. Kunst und der Kunstwissenschaft sowie für das gesamte Kunstleben. V. Jahrg. 1908/1909. In Verbindung mit der Deutschen Gesellsch. f. chr. Kunst hsg. von der *Gesellschaft für christliche Kunst*, G. m. b. H., München (376 + 56 S. mit vielen Reproduktionen) M 12.—.

2. **Der Pionier.** Monatsblätter für christliche Kunst. I. Jhrg. 1908/1909. München, Verlag der Gesellschaft für christliche Kunst. M 3.—.

3. **Albrecht Dürer** von Dr. Johann Damrich. (Die Kunst dem Volke. 1909. Nr. 1. Herausgegeben von der Allg. Vereinigung für christliche Kunst. 48 S. 60 Abb.) 80 Pf.

1. Trotz der Neugründung eines Beiblattes mit dem Titel ‚Pionier‘ hat doch die verdiente Zeitschrift ‚Die christliche Kunst‘ an innerem Gehalt sowie Reichhaltigkeit der Aufsätze und Illustrationen keineswegs eine Einbuße erlitten. Sie wächst vielmehr zusehends mit ihren größeren Zwecken. — Auch dieser 5. Jahrgang wird der hohen im Untertitel bezeichneten Aufgabe vollkommen gerecht. Besondere Berücksichtigung fand diesmal die Kunstwissenschaft; wir begegnen da mehreren höchst interessanten kunsthistorischen Abhandlungen. So finden wir einen Bericht über einen ‚Zyklus von Wandgemälden aus dem Leben des hl. Thomas von Aquin in der Dominikanerkirche zu Regensburg‘ (Dr. J. A. Endres), die man erst in jüngster Zeit aufdeckte, ferner wertvolle, wenn auch nur kurze Mitteilungen über den kürzlich restaurierten ‚Freskenschatz von Muggia‘ (vecchia) bei Triest (R. E. Prunler), endlich neue Forschungen über ‚Die Miniaturen der Exultet-Rollen‘ (P. Beda Kleinschmidt O. F. M.), ein Gebiet, dessen Behandlung sich für Liturgik und Ikonographie gleicherweise nutzbar erweist. Dr. Lüthgen charakterisiert in knapper, gediegener Form mit Zuhilfenahme reichlichen Bildermaterials die ‚spätgotische Holzplastik des Inn- und Salzach-Gebietes‘. Ausführlicher und durch die Berichtigungen zu Herm. Vossens Arbeit sehr lehrhaft ist die Abhandlung von Dr. Philipp M. Halm: ‚Zu Wolf Huber und der Kunst des Donaustils‘. Wir werden darin nebenher mit den verstreuten Bildwerken des Matthäus Kreniß näher bekannt und auf die Spur eines als verschollen geltenden Bildes Wolfgang Hubers geführt, das sich vermutlich mit einem Stücke der Sammlungen des Stiftes Klosterneuburg deckt.

Mehrere Abhandlungen befassen sich mit der Erforschung von Baudenkmälern. Der Architekt Frz. Jak. Schmitt schreibt über die Baugeschichte der Metropolitankirche (= Dom) von Magdeburg, Hugo Steffen über die der Peterskirche in München. Letzterer nimmt auch Stellung zur Frage der Verwendung oder Vernichtung der ehemaligen Augustinerkirche in München und fordert entschieden die Erhaltung dieses großartigen Baues und damit die Wahrung eines einzig schönen Stadtbildes. Sehr gründlich sind die Ausführungen des Dr. M. Schwarz über ‚Das einstige Oratorium bei Sta Maria in Vallicella in Rom'.

Nicht geringere Beachtung als diese Monumente der Vorzeit finden die Werke moderner Meister, deren Schaffensfreude die Zeitschrift in jeder Weise zu heben bemüht ist und tatsächlich schon bedeutend gefördert hat. Dabei ist in diesem Jahrgang das aufrichtige Bestreben unverkennbar, vom Guten das Beste zu bieten und das Minderwertige möglichst hintanzuhalten. Diese glückliche Auswahl und maßvolle Berücksichtigung moderner Werke christlicher Kunst, wie der Schöpfungen eines H. Wadere, Fritz Kunz, Max Liebenwein u. m. a. ist nur mit Freuden zu begrüßen, denn sie läßt einen Hoffnungsstrahl für eine bessere Zukunft durch die vielfach recht trüben Perspektiven der Gegenwart leuchten.

Unter den vielen instruktiven Ausstellungsberichten verdient vor allem derjenige Dr. R. Bones über ‚Die großen Kunstausstellungen in Düsseldorf 1909' und darin besonders, was von der christlichen Kunst berichtet wird, die vollste Beachtung, denn auch die dort gebotenen Leistungen bilden einen Beweis für das stete Erstarken christlicher Kunst in deutschen Gauen.

Möge es also der Zeitschrift gelingen, den Einfluß auf die Förderung edler, religiöser Kunstbestrebungen, den sie sich durch emsige, unverdrossene Arbeit bereits errungen hat, kräftig und gedeihlich weiterhin geltend zu machen zu Gottes Ehre und der Menschen Freude!

2. Der ‚Pionier' hat in erster Linie die Aufgabe, der hochw. Geistlichkeit in den weitesten Kreisen richtiges Verständnis und warmes Interesse für die Kunst zu vermitteln. Man ging bei Gründung dieses Beiblattes der Zeitschrift ‚Die christliche Kunst' von der Erwägung aus, daß der Klerus einerseits der berufene Hüter so mancher wertvollen Kunstschätze ist, anderseits aber auch den christlichen Künstlern unschätzbare Anregung für ihr ganzes Schaffen und Streben zu geben vermag, sobald er selbst die hohe Bedeutung einer

religiösen Kunst erfaßt hat und sich deren Entwicklung ernstlich angelegen sein läßt. In diesem Sinne will das Blatt wirken. So finden sich denn bereits im 1. Jahrgange diesem doppelten Zwecke entsprechend Aufsätze über verschiedene äußerst praktische Fragen, wie: ‚Über Glockenstühle und -Türme', ‚Kirchenheizung', ‚Christlicher Wandschmuck', ‚Über Bilderbesprechung in der Schule', ‚Seit wann sind die Fenster verglast?', letzteres allerdings mehr kunsthistorisch behandelt, usf. Eine eigene Rubrik enthält ‚Anregungen und Mitteilungen', ein Kapitel, das sich zu einem lehrreichen Ratgeber für Seelsorger entwickeln müßte, sobald Erfolge und Mißerfolge bei Kirchenrestaurierungen oder Neuanschaffungen aus den verschiedensten Gegenden mitgeteilt und darin richtig gewürdigt und entsprechend behandelt würden.

Die ganze Richtung der Zeitschrift, sowie die Aufgaben des Priesters auf dem Gebiete der Kunst charakterisiert am deutlichsten die Abhandlung des Redakteurs Staudhamer im 2. Heft S. 9 ff: ‚Der Klerus als Förderer der christlichen Kunst'. Die darin enthaltenen wohlerwogenen Worte und Ratschläge sind allseitiger Beachtung zu empfehlen.

3. Die vorliegende erste Publikation der eben zu gründenden ‚Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst' ist bei ihrem trefflichen Inhalt und der tadellosen Ausstattung höchst geeignet, allerorts die wärmsten Sympathien für dieses neue Unternehmen zu wecken. Der Verfasser versteht es vorzüglich, in schlichter und doch zuweilen tief gehender Behandlung der Hauptwerke Dürers, dieses größten deutschen Künstlers, dessen überreiches Schaffen auf den verschiedenen Kunstzweigen dem stammverwandten Volke anschaulich vor Augen zu stellen und so die ungeahnten Schätze hoher Ideen im Kleide der vollendetsten markigen Formen aus dessen Werken zu erschließen. Der Verfasser sucht nicht bloß die Vorzüge Albrecht Dürers in der Technik der Malerei, des Stahlstiches und Holzschnittes — dies sind nach einer übersichtlichen Einleitung über den Werdegang des Künstlers die Hauptabschnitte der Arbeit — leicht faßlich darzutun, er führt auch in das Verständnis der Werke des Altmeisters ein, so bei Erklärung der 2 Tafeln mit Johannes und Petrus, Paulus und Markus, die man als die 4 Temperamente bezeichnet, sowie bei Beschreibung der Blätter ‚Der verlorene Sohn', ‚Der Ritter', ‚St. Hieronymus im Gehäus' und ‚Melancholie'.

Die beiden Tafeln mit den drei Aposteln und Markus deutet D. geradezu als ein Glaubensbekenntnis Dürers, da er dem von den Neuerern so sehr betonten Glauben (im Choleriker St. Paulus mit dem Apostelschüler und Evangelisten, dem zu stürmischen Sanguiniker St. Markus), den Liebesjünger St. Johannes als die von der Kirche in den Vordergrund gestellte werktätige Liebe, mit St. Petrus, dem Schlüsselbewahrer, als dem Vertreter des alten Papsttums gegenübersetzt. Dabei sollte die persönliche Stimmung des Meisters klar durchblicken, daß ihm nämlich bei aller Anhänglichkeit an die Kirche das Papsttum (St. Petrus als Phlegmatiker) doch zu alt-konservativ, das streitbare ,Evangelium' hingegen zu wild-radikal gewesen sei. Eine tiefere Begründung dieser Auffassung und damit die Behandlung der ganzen diesbezüglichen Frage lag wohl nicht im Rahmen einer volkstümlichen Darstellung. — Ob es überhaupt gelingen wird, die viel umstrittene Deutung dieses Bildes mit Sicherheit festzustellen?

Die Auswahl sowohl als auch die Wiedergabe der Bilder ist trefflich gelungen, und berechtigt dieses erste Heft zu den schönsten Hoffnungen für die folgenden Monographien und das Wirken der ,Allgemeinen Vereinigung für christliche Kunst' überhaupt. Der Preis — ein Heft 80 Pf., für Ortsgruppen von mindestens 20 Mitgliedern gar nur 50 Pf. — ist ein erstaunlich niedriger.

Innsbruck. P. Geppert S. J.

Didaktik als Bildungslehre nach ihren Beziehungen zur Sozialforschung und zur Geschichte der Bildung dargestellt von Otto Willmann. Vierte verb. Aufl. Braunschweig 1909, Friedr. Vieweg u. Sohn. (XXVII, 677) M 9.—.

,Was das Buch ins Leben gerufen hat, war der Wunsch nach Anbahnung des wissenschaftlichen Studiums der Erziehungs- und Unterrichtslehre. Es sollte damit diesen an den Universitäten so stiefmütterlich behandelten Disziplinen, sozusagen, akademisches Bürgerrecht erworben, es sollte gezeigt werden, daß sich deren Materien wissenschaftlich behandeln lassen und der Verkehr, den diese Gebiete schon früher mit älteren Wissenschaften: der Theologie, der Philosophie, der Philologie, der Geschichte angeknüpft hatten, zeitgemäß erneuert werden kann' (Vorr. S. V). An und für sich erscheint bei der Menge der heute überall diskutierten pädagogischen und didaktischen Fragen der Nachweis nicht zu schwer, daß hier ein

weites Feld für ernste wissenschaftliche Arbeit vorliegt, und seit dem ersten Erscheinen der Willmannschen Didaktik (1882) ist tatsächlich die beschämende Erkenntnis, daß die Vernachlässigung dieser Disziplinen an den Universitäten ein großer Fehler war, bereits in sehr weite Kreise gedrungen. Wer kann sich aber zutrauen, überdies der wissenschaftlichen Verarbeitung so reichen und vielverzweigten Materials die rechten Wege zu weisen und sichere Normen vorzuzeichnen?

Ein Grund der besagten Vernachlässigung war ja gerade die Meinung, daß eine moderne einheitliche Bildungslehre gar nicht mehr möglich sei. In der älteren Zeit, etwa noch im 17. und 18. Jahrhundert, hätten sich noch die Wissenszweige umspannen und zu einem Bildungs-System gestalten lassen, heute sei dies ‚durch die außerordentliche Ausdehnung derselben und durch die Ausprägung der ihnen zugehörigen Methoden verwehrt; allseitige Gelehrsamkeit, enzyklopädische Forschung sind in sich widersprechende Begriffe geworden . . . Eine Didaktik, welche wie die Lehrkunst der Renaissance ein artificium omnes omnia docendi zu sein beansprucht, erscheint uns, nach heutigem Maßstabe gemessen, als eine Verstiegenheit‘ (57); nur noch von einer speziellen, durch die einzelnen Fachgelehrten vertretenen Didaktik könne die Rede sein. — Allein die Schwierigkeit der Aufgabe befreit nicht von der Notwendigkeit, sie in Angriff zu nehmen. Das steht fest, daß die einseitige Betonung des Fach-Wissens und der Arbeitsteilung, sowie die Vorliebe für das Fachlehrersystem in unsern Schulen der so beklagten Zerfahrenheit nur Vorschub leisten wird, falls nicht dem Bildungszwecke, dem organischen Aufbau der Bildungsfächer wie der Bildungsveranstaltungen, ihrem historischen Werdegang, den Entwicklungsstufen der Schüler, kurz den allgemein gültigen Normen und den gemeinsamen Beziehungen aller Bildungsfaktoren die gebührende Aufmerksamkeit zugewendet wird. Den Gefahren eines inhaltlosen Doktrinarismus und unfruchtbarer Abstraktion, die mit der Hinwendung zu diesen allgemeineren Aufgaben verbunden sind, muß die Tüchtigkeit im Einzelfach vorbeugen; es genügt aber, wie der Verf. eingehend dartut, die Tüchtigkeit in einem Gebiet, verbunden mit Empfänglichkeit für Aufschlüsse von Sachkundigen anderer Fächer.

Das ist wohl richtig; Willmanns Didaktik aber bekundet in mehr als einem Fache eine staunenswert tiefgehende Tüchtigkeit. Man lese etwa den III. Abschnitt: ‚Der Bildungsinhalt‘ (336–412).

Eine ganze Welt ungeahnter Schätze erschließt sich da auf Gebieten, die man oft nur als ein ödes Steinfeld bezeichnen hört. Wie viele Klagen

zB. über den philologischen Lehrbetrieb müßten aufhören, wenn er von Ideen beseelt wäre, wie sie hier in den §§ über ‚Das philologische Lehrgut', ‚Die Schreibkunst', ‚Die Sprachkunde', ‚Die Sprachkunst', ‚Die schöne Literatur', ‚Die alten Sprachen', ‚Moderne Fremdsprachen', ‚Die Muttersprache' niedergelegt sind! Nicht weniger tief gehen die Ausführungen über den Gehalt der übrigen fundamentalen Elemente der Bildung (Mathematik, Philosophie, Theologie), dann der akzessorischen Bildungsfächer (Geschichte, Weltkunde, Naturkunde, Polymathie aus Leben und Lektüre, aus Gegenwart und Vergangenheit usw.) und der Fertigkeiten (Musik, Zeichnen, Technik, Gymnastik).

Kam die langjährige praktische Lehrtätigkeit dem Verf. in der Hebung des Bildungsgehaltes aus den einzelnen Lehrfächern zustatten, so befähigt ihn sein einzigartiger philosophischer Bildungsgang, dessen reife Frucht die groß angelegte ‚Geschichte des Idealismus'[1]) ist, zunächst zur sicheren Bestimmung der Bildungszwecke, die im 2. Abschnitt zur Darstellung gelangen (288—335). Ihre richtige Bewertung gibt schon den Schlüssel zur Lösung der Aufgabe, vor der das neuere Schulwesen ratlos dasteht: Bildungs-Organisation, zunächst Organisation des Bildungs-Inhaltes, dann mit weiterer Berücksichtigung der sozialen Verbände und Güter auch Organisation der Bildungs-Veranstaltungen. Die letztere wird im V. Abschnitt ‚Bildungswesen' (579—664), die erstere zugleich mit der ‚Didaktischen Formgebung' und ‚Did. Technik' im IV. Abschnitt als ‚Bildungsarbeit' (413—578) behandelt. Wie sehr alle willkürliche Kombination und haltlose Spekulation ausgeschlossen bleibt, davon zeugt der gründliche historische I. Abschnitt: ‚Die geschichtlichen Typen des Bildungswesens' (66—287); nur auf dem Boden der Wirklichkeit und mit gewissenhafter Wahrung und Verwertung des einmal errungenen Guten ist ein fester Aufbau und gesunder Fortschritt denkbar.

Den ganzen Reichtum der Ideen Willmanns hier auch nur andeutungsweise zeichnen zu wollen, ist unmöglich. Abschnitt um Abschnitt gibt Anlaß zu weitläufiger Aussprache, die sicher nicht ausbleiben wird, wie denn der neue ‚Verein für christliche Erziehungswissenschaft' gleich in seinem ersten Aufruf erklärt hat: ‚Da sich in unsern Tagen um die Belebung, Mehrung und Verbreitung des tausendjährigen Schatzes christlicher Erziehungsweisheit vor allem Otto Will-

[1]) In 3 Bänden, Braunschweig, Vieweg und Sohn. 2. Aufl. 1907. Vgl. die Rez. in dieser Zeitschr. 32 (1908) S. 391 ff.

mann die größten Verdienste erworben hat, so schwebt den Gründern des Vereines der Plan vor, seine Werke als gemeinsamen Ausgangs- und Orientierungspunkt für weitere Forschungen empirischer und rationaler Art zu benützen'.

Auf drei Eigentümlichkeiten der Schöpfung Willmanns muß ausdrücklich hingewiesen werden. Sie sind im Titel des Werkes angedeutet und in der ‚Einleitung' (S. 1—65) erläutert und gerechtfertigt. W. faßt in dem Begriff der Bildungslehre viel mehr zusammen, als es gewöhnlich geschieht: sie ist ihm nicht erschöpft durch die Rücksicht auf das zu bildende Individuum, sondern sie schließt notwendig auch soziale Elemente in sich. Bei aller Hochhaltung der individuellen Anforderungen muß doch festgehalten werden, daß diese wiederum in organischem Zusammenhang mit den Rechten und Bestrebungen der verschiedenen Sozialverbände stehen. Was hierüber W. in der Einleitung und später in den §§ über die ‚geistige Güterbewegung', ‚die sozialen Verbände', diese ‚als Träger des Bildungswesens' und ‚als Beziehungspunkte der Bildungsarbeit' und endlich über den ‚Organismus des Bildungswesens' (604—637) sagt, ist eine vorzügliche Begründung und Ausgleichung der Ansprüche des Individuums und der vielgestaltigen sozialen Faktoren auf dem Bildungs- und Erziehungsgebiete. — Die zweite grundlegende Forderung des Werkes hängt schon mit der Beachtung der sozialen und kollektiven Elementen zusammen: Pädagogik und Didaktik dürfen nicht von der historischen Seite absehen. Denn ‚Erziehung und Bildung im Ganzen des sozialen Erneuerungsprozesses aufsuchen, heißt nichts anderes, als ihre Stellung in der geschichtlichen Lebensbewegung, ihre Mitwirkung zur historischen Kontinuität der menschlichen Dinge zu erkennen streben; . . . die geistig-sittlichen Güter und die menschlichen Verbände sind überall ein geschichtlich Gewordenes und nur durch Geschichte zu Deutendes . . .' (35). — Endlich beansprucht W. für die Didaktik die Stellung einer selbständigen Wissenschaft. Diese Ansicht wird voraussichtlich noch manchen Widerspruch finden. Rein (Jena) zB. lehnt bei aller Anerkennung für Willmanns Werk — er nennt es ‚die bedeutendste Erscheinung der neueren Zeit auf diesem Gebiete' (Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik II² 205) — gerade jene Auffassung ab. Didaktik sei wesentlich ein integrierender Teil der Pädagogik. Auch beim diesjährigen katechetischen Kurs in München kam der Widerstreit der beiden Ansichten — wenn auch nur leise und aus Anlaß anderer Fragen — zum Ausdruck. Sicher-

lich kann die Verselbständigung der Didaktik jene Gefahr veranlassen, gegen die gerade heute von allen herzhaften Pädagogen Stellung genommen wird, nämlich die Überschätzung des bloßen Unterrichtes auf Kosten der Erziehung. Doch wäre ein derartiger Mißbrauch eben nur Mißbrauch und ganz falsche Ausdeutung der von W. verfochtenen Selbständigkeit der Didaktik: diese muß in ihrem eigensten Interesse den Zusammenhalt mit der sittlichen Welt und der religiösen Grundlage, also in der Jugendschule mit der Pädagogik, suchen und bewahren, und überdies ist sie nicht der einzige Faktor in dem Erneuerungsprozeß des Menschengeschlechtes; der versittlichenden Fürsorge darf weder durch Bildungsbestrebungen noch durch andere selbst dringendste Veranstaltungen auch nur der geringste Abbruch geschehen. Anderseits ist aber das unterrichtende und lehrende Bilden so weitreichend und trägt für sich einen so spezifisch ausgeprägten Charakter, daß es wohl nicht möglich ist zu sagen, es sei in seinem ganzen Umfang ausschließlich und direkt ein Mittel der sittlichen Gestaltung; man müßte denn etwa behaupten, daß jegliche menschliche Betätigung nur den Charakter des formell Sittlichen habe. Richtig ist nur, daß alle menschlichen Tätigkeiten letztlich zum Sittlichen führen müssen; die Tugendakte sind etwas direkt Sittliches, viele Maßnahmen (der Profan-Berufe, des Wissensbetriebes, der Kunst) haben nur eine indirekte Beziehung zum Sittlichen. Übrigens kann von der weiteren Diskussion dieser Punkte nur Vorteil für die pädagogisch-didaktischen Fragen erzielt werden.

Weil es unmöglich ist, hier auch nur einiges von den zahlreichen wahrhaft klassischen Stellen des Werkes wiederzugeben, so müssen einige trockene Hinweise genügen. Kaum wird man treffendere Begriffserklärungen von Zivilisation, Kultur, Gesittung, Bildung finden, als sie W. in dem Abschnitt ‚Die Bildung in ihrem Verhältnis zur Kultur, Zivilisation und Gesittung' (66 ff) bietet. Welches Licht auf alle Bildungsprobleme von der klaren Bestimmung der Bildungs-Triebe und -Ziele fällt (288 ff), ist bereits berührt worden; wie leicht verständlich weiß dann W. die oft so verschwommenen Begriffe „Humanismus", ‚formale Bildung' (299), ‚Bildungstendenz', ‚Bildungsideal' (314), ‚subjektive und objektive' Bildungsfaktoren (322 ff) herauszustellen! Der § 39 ‚Grundzüge eines Bildungsideals' verdiente von allen Jugendbildnern sorgfältig studiert zu werden. Man sehe ferner das über die schöne Literatur S. 362 Gesagte, die Ausführungen über Katechismus und biblische Geschichte (386 f), über das Aufklärende der Geschichte (393) in Verbindung mit der Schilderung der Aufklärungsperiode (231 ff) usw. usw.

Wir haben in Willmanns Didaktik ein Werk vor uns, wie es sich die Schulwelt nur wünschen kann. Es ist imstande, den Lehrer und Erzieher mit einem wahrhaft heiligen Stolze und mit Begeisterung für seine Berufs-Arbeit zu erfüllen. Ganz und rückhaltlos kommt darin der christliche Standpunkt zum Ausdruck, aber es wird niemand gelingen, auch nur einen Satz aufzufinden, der einen Andersdenkenden verletzen könnte. — Freilich will auch dieses Werk nicht rasch gelesen, sondern wiederholt durchdacht nnd durchgearbeitet werden. Mit jeder neuen Wanderung in die Ideenwelt Willmanns wächst aber die Bewunderung und die Freude. Ganz leicht begreiflich, daß die ‚Didaktik' zuerst die gelehrte Welt für sich gewonnen, die Volksschullehrerkreise nur allmählich sich zu erobern begonnen hat. Diese neue Auflage in ihrer einfacheren und billigeren Ausstattung ist besonders für diese letzteren berechnet. Der Lehrerstand wird keinen zuverlässigeren und liebevolleren Führer finden können.

Eine Bitte an den verehrten Verfasser. Auch in dieser Auflage steht noch das Versprechen: Wie hier die Didaktik behandelt wird, so sei die Pädagogik einer späteren Bearbeitung aufbehalten (49). Möge doch dieses Versprechen bald eingelöst werden!

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Analekten

Pseudo-Chrysostomus: Epistula ad monachos, Chrys. opp. ed. Montfaucon IX 837—841, incipit: Φησὶν ὁ θεῖος Ἀπόστολος[1]). Daß dieses Spurium einzelne Teile aus den Reden des hl. Chrysostomus über Anna, die Mutter Samuels, enthält, hat bereits Savile in seiner Chrysostomusausgabe angemerkt, VIII 861 zu Hom. 2. Bei näherem Zusehen erweist sich dieser Brief an die Mönche als ein Muster kompilatorischer Arbeit der spätgriechischen Zeit, zusammengesetzt aus Fragmenten, die sechs verschiedenen Schriften des hl. Chrysostomus, vier Schriften des hl. Basilius und einer Schrift von Pseudo-Basilius entnommen sind. Diese Exzerpte fügen sich in ununterbrochener Reihenfolge aneinander von S. 838 in der Mitte bis zum Schluß (S. 841) und nehmen drei Viertel des Briefes ein; auch das erste Viertel mag aus fremden Quellen geschöpft sein, die ich aber nicht angeben kann. Der Verfasser des Briefes hat sich nicht bemüht, die Bindenähte zwischen den einzelnen Fragmenten zu verdecken; trotzdem verdient das Spurium nicht das wegwerfende Urteil Montfaucons, schon wegen der Güte der darin verwerteten Quellen. Im folgenden gebe ich die Fundorte für die einzelnen Chrysostomusfragmente nach der Maurinerausgabe an und zitiere die Basiliusfragmente nach der Migneausgabe.

---

[1]) Dieser und der folgende Analekten-Beitrag wurde uns aus dem literar. Nachlasse des zu früh verstorbenen Chrysostomus-Forschers Prof. Seb. Haidacher in Salzburg durch Vermittlung des hochw. P. Chr. Baur O. S. B. in Rom zur Verfügung gestellt.



838 C Οὕτω δεῖ τὸν εὐχόμενον — D ποιεῖν τῆς νήψεως
= IV 713 E — 714 D Chrysostomus, sermo 2. de Anna
D Βούλει μαθεῖν — E ἐφίει δάκρυα
= XI 183 E — 184 A Chrys., hom. 24 in Eph.
E Καὶ οὐκ ἐπειδὴ — αὐτῆς ὁ θεός
= IV 737 D Chrys., sermo 4, de Anna
E Οὐδὲ γάρ οὕτω — ἀλλά φρονήματος
= IV 737 CD Chrys., sermo 4. de Anna
E Κἂν γὰρ ἔξω ἐκκλησίας — 839 A αἴτησιν δίδωσιν
= III 442 C — 443 A Chrys., hom. de Chananaea
839 A Ἐὰν γὰρ τὴν διάνοιαν — ἐπιτυχεῖν τῆς αἰτήσεως
= IV 304 B Chrys., hom. 30 in Genesim
A Πολλάκις, φησίν — C κατακριθήσεται
= PG 31, 1336 C — 1337 B Basilius, Constit. monasticae
C Πρόσεχε σεαυτῷ — D τῆς ὀξυδορκίας
= PG 31, 202 CD Basilius. hom. Attende tibi ipsi
D Ἐκεῖνο μέντοι γε — 840 A τοῦ θεοῦ ἀσθενῶν
= PG 31, 920 B — 921 C, 924 A Basilius, Regulae V.
840 A Συντελεῖ δὲ καὶ — B αὐτοῦ ἀναχώρησις
= PG 31, 925 A — C Basilius, Regulae VI.
B Ἐὰν δέ τι ὑπολιπώμεθα — C τελεσφοροῦσιν
= PG 31, 940 B — 941 A Basilius, Regulae VIII.
C Καὶ ἡ προσοχὴ — D αἰσχύνην φοβούμενος
= PG 31, 953 D — 956 A Basilius, Regulae XV.
D Καὶ εἶπεν ὁ θεὸς — 841 A ἑαυτοὺς ἡμᾶς ἄρχειν
= PG 30, 17 A—D, 36 D — 37 B Pseudo-Basilius, De hominis structura I.
841 A Ὥσπερ οὖν οὐδὲν — B τικτόμενα ἀποπνίγειν
= V 432 D, 433 E — 434 A Chrys. in ps. 140
B Διὸ καὶ ὁ θεὸς — C καὶ τῆς πονηρίας
= V 436 E — 437 C Chrys. in ps. 140
C Ὥσπερ γὰρ ὀφθαλμῷ — D ἀγαθῶν ἐπιτίθησιν
= PG 32, 224 C — 225 C, 228 AB Basilius, Epistulae I 2.

Salzburg. S. Haidacher (†)

Pseudo-Chrysostomus: Homilie De angusta porta et in orationem dominicam. Montfaucon und Migne drucken die genannte Homilie unter den echten Schriften des hl. Chrysostomus ab

(III 25—32), wenngleich schon Savile gegen ihre Echtheit Bedenken geäußert hatte (VIII 725 Note zu der 30. Homilie des V. Bandes). Der Umstand, daß sie in griechischen Florilegien oft unter dem Namen des hl. Chrysostomus zitiert wird, so in der 8., 13., 20. und 25. Chrysostomusekloge (XII 486—487, 519—520, 558—559, 615) kann für sich allein nicht als Echtheitsbeweis angerufen werden, weil die Florilegien neben echten auch unechte Chrysostomusschriften benützen.

Die Homilie ist unecht. Ihr Verfasser hat sich bemüht, den Stil des hl. Chrysostomus nachzuahmen, hat sich aber auch nicht gescheut, stellenweise den hl. Chrysostomus sowie einen andern Autor auszuschreiben. Daß dem Genie des hl. Chrysostomus ein Selbstplagiat fernliegt, dürfte im allgemeinen unwidersprochen bleiben. Ihm war es bei seiner Redefülle ebenso leicht, für seine Gedanken immer neue Wortwendungen zu finden, wie das Konzept einer frühern Predigt wortgetreu aufzufagen. Daher lassen sich in seinen einwandslos echten Schriften nirgends wörtliche Wiederholungen beobachten; und selbst dann, wenn er denselben Gegenstand oftmals behandelt, wie in seinen kurzen Briefen an Freunde und Bekannte, weiß er demselben Gedanken immer eine neue Form zu geben, so daß kein einziger umfangreicher Satz dem andern vollständig gleicht. Chrysostomus befolgt nämlich den Grundsatz, den er für den Prediger in dem 5. Buche über das Priestertum, Kap. 1 (I 415) aufgestellt hat: ‚Wenn der Prediger zufällig etwas von der Geistesarbeit andrer Schriftsteller in seine Rede einflicht, so muß er Schmähworte hören wie ein Dieb, der Geld gestohlen hat; und wenn er von niemand anderm etwas entlehnt und nur in dem Verdachte steht, dies getan zu haben, so wird er schon als Dieb verschrien. Ja was rede ich von dem, was andre Verfasser geschrieben haben! Er selber darf von seinen eigenen Erfindungen nicht wiederholt (συνεχῶς) Gebrauch machen‘.

Im folgenden notiere ich die in der Homilie De angusta porta et in orationem dominicam verwerteten Exzerpte, insoweit ich sie bisher beobachten konnte, und übergehe jene Stellen, die nach Inhalt und Form bloße Anklänge an Chrysostomusschriften enthalten.

1) III 27 A Εἰ δὲ καὶ τὴν ὑπόστασιν — προσώπου ἡ εὐμορφία = I 22 A Ad Theodorum lapsum I. Ist überarbeitet. Die Identität der Stellen hat schon Montfaucon beobachtet, III 26 Anmerkung b).

2) III 28 D Ὅταν γάρ τις σκιρτᾷ — 29 B τὰ κατὰ φύσιν πορίζεται = 61 VII A — 63 A hom. 4 in Matthaeum. Mit Auslassungen, aber wörtlich exzerpiert.

3) Eine dritte Stelle ist eine Erweiterung eines Fragmentes von Pseudo-Hippolytus, Migne PG 10, 700, Hippolytus' Werke, herausgegeben von Bonwetsch und Achelis, II 208:

Hom. De angusta porta etc. III 30 DE	Pseudo-Hippolytus, PG 10, 700
Ἄρτον ἐκέλευσεν αἰτεῖν ἐμιούσιον, οὐ τρυφήν, ἀλλὰ τροφήν, τὴν τὸ ἐλλεῖπον ἀναπληροῦσαν τοῦ σώματος καὶ τὸν ἐκ λιμοῦ κωλύουσαν θάνατον· οὐ τραπέζας φλεγμαινούσας καὶ εἰς ἡδονὰς ἐκμαινούσας, . . . καὶ τἄλλα, ὅσα . . . σκιρτᾶν τὸ σῶμα κατὰ τῆς ψυχῆς παρασκευάζει . . . ἀλλ' ἄρτον ἐπιούσιον . . . καὶ τοῦτον δὲ οὐκ εἰς πολὺν ἐτῶν ἀριθμὸν αἰτεῖν ἐκελεύσθημεν, ἀλλὰ τὸν σήμερον ἀρκοῦντα μόνον.	Διὰ τοῦτο ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας· οὐ τρυφήν, ἀλλὰ τροφήν, τὸ ἐλλεῖπον ἀναπληροῦσαν τοῦ σώματος καὶ τὸν ἐκ τοῦ λιμοῦ κωλύουσαν θάνατον· οὐ τραπέζας φλεγμαινούσας καὶ εἰς ἡδονὰς ἐκμαινούσας, οὐδ' ὅσα σκιρτᾶν τὸ σῶμα κατὰ τῆς ψυχῆς παρασκευάζει, ἀλλ' ἄρτον καὶ τοῦτον οὐκ εἰς πολὺν ἐτῶν ἀριθμόν, ἀλλὰ τὸν σήμερον ἡμῖν ἀρκοῦντα.

Der erste Satz des Fragmentes von Pseudo-Hippolytus ist seinerseits wieder teilweise identisch mit einer Stelle der 4. Rede über das Vaterunser vom hl. Gregor von Nyssa:

Pseudo-Hippolytus, PG 10, 700	S. Gregorius Nyss., PG 44, 1169 AC
Διὰ τοῦτο ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας, οὐ τρυφήν, ἀλλὰ τροφήν, το ἐλλεῖπον ἀναπληροῦσαν τοῦ σώματος.	Διὰ τοῦτο ζητεῖν προσετάχθημεν τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας· τὸν ἄρτον δός, τῷ θεῷ λέγοντες, οὐ τρυφήν . . . (C) ὁ ἀναπληρῶν τὸ ἐνδέον τῷ σώματι.

Salzburg. S. Haidacher (†).

Ein Zeugnis aus dem 6. Jahrhundert für die Unfehlbarkeit des Papstes. Hurter (in seiner Medulla theologiae dogmaticae, auch in der neuesten Auflage 1908, bei Lösung der Döllinger'schen Schwierigkeiten gegen die Unfehlbarkeit des Papstes) gesteht: (n. 356) nunquam a patribus rom. pontificem dici infallibilem, zeigt aber, daß dieses Schweigen nicht im geringsten das katholische Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit beeinträchtige; denn wenn auch die Väter dieses Ausdruckes, der ja späteren Ursprunges ist, sich nicht

bedienen, so anerkennen sie doch ganz klar und deutlich jenen Vorzug mit anderen Worten und durch die Tat. Jenes Zugeständnis hat nun einen fleißigen und strebsamen Schüler des Verfassers veranlaßt, eine Art Korrektur daran zu üben. Gern lassen wir die so wohl gemeinten Zeilen hier folgen zum Nutzen nicht nur der Leser der Medulla, sondern überhaupt der Studierenden der Theologie, denn sie bieten ein neues Zeugnis aus dem fernen Orient und zwar aus den ältesten Zeiten für das katholische Dogma.

Habemus Armeni, so lauten die Worte des armenischen Theologen, quandam Epistolam Johannis hierosolymitanorum episcopi (572/3—592/3) ad Abatem albanorum catholicum, iam saeculo VI. ex graeca in armenam translatam linguam, et anno 1896. ex Karapet Vardapet (Etchmiatzin) in lucem editam, cuius deest gr. aut lat. textus, quae tamen, de doctrina quoque infallibilitatis rom. Pontificis clarissimam facit mentionem docetque perspicue (p. 7): ‚Nos tamen, sancta scil. Ecclesia, dominicam habemus vocem, quae dixit Petro, Apostolorum capiti, dans ei Primatum fidei firmitatis ecclesiarum: Tu es Petrus (armen. vem) et super hanc petram (vem) aedificabo Ecclesiam meam, et portae (inferni) non praevalebunt adversus eam (Matth 16,18), cui et claves coeli et terrae dedit, Petro; cuius fidem ad hoc usque tempus sequentes discipuli eius et doctores catholicae Ecclesiae alligant atque solvunt, malos alligant et solvunt a vinculo agentes poenitentiam, in principiis vero sanctae et primae et venerabilis Sedis eius successores sani in fide, **infallibiles** secundum dominicam vocem (armen. ansχal, an = in, sχal aut sχalakan = fallibilis)‘.

Genuinitas Epistolae in dubium vocari nequit, neque existit contradictio quaedam chronologica, ut in Praefacione satis probat Editor (schismaticus). V. P.

humill. discipulus
Fr. Aristaces Vardanian, Congr. Mechit.

Wir danken dem Schreiber für den so wertvollen Beitrag zu dem Traditionsbeweis für das Dogma von der Unfehlbarkeit der Nachfolger des hl. Petrus, und werden ihm dankbar sein für weitere solche Beiträge.

Innsbruck. H. Hurter.

Zur Itala. (Fortsetzung. Vgl. Jahrg. 1909 S. 804 ff). 3) **Eine indische Parallele zu Psalm 28 (29),9 und Pseudo-Augustins Speculum.** Während die Exegeten des christlichen Altertums wie der Neuzeit darin einig sind, daß Psalm 28 (Septuaginta- und Vulgatazählung, Ps 29 nach dem hebräischen Original) die Majestät Gottes im Hochgewitter schildere und das 7malige φωνὴ κυρίου, vox Domini in den Versen 3—9 mit Recht auf das betäubende Rollen und Dröhnen des Donners in Verbindung mit den blendenden, zermalmenden Blitzschlägen deute, gehen gerade die neuesten katholischen Ausleger in der Interpretation von v. 9 vox Domini praeparantis cervos (φωνὴ κυρίου καταρτιζομένου ἐλάφους) beträchtlich weit auseinander.

Der hebräische Urtext lautet nach der Übersetzung des Dr. Leander van Eß, Wien 1884 ‚Die Stimme Jehovas macht die Hirschkuh gebären'.

Reischl (Regensburg 1885) gibt den Vulgatatext also wieder: ‚Die Stimme des Herrn, der Hindinen gebären macht'. Dazu fügt er die Anmerkung: Von der Hirschkuh hatte man die Ansicht, daß sie unter großem Schmerze ihre Jungen werfe, aber durch Gewitter oder Löwen erschreckt, vor der Zeit gebäre.

Der hl. Hieronymus endlich übersetzt in seinem Psalterium iuxta Hebraeos (ich zitiere nach der vortrefflichen Ausgabe Paul de Lagarde's Leipzig-Teubner 1874) das hebräische Original mit unnachahmlicher Treue und stilistischer Schönheit durch vox Domini obstetricans cervis; Varianten cerv*is* ξφχ GRW, cerv*as* βμ.

Über den wissenschaftlichen Wert dieser Übersetzung genügt es, zwei kompetente Urteile aus der allerneuesten Zeit anzuführen. Zenner-Wiesmann S. J., Die Psalmen nach dem Urtext Münster i. W.-Aschendorff 1906 nennt sie § 8 Seite 10 eine ‚vorzügliche Übersetzung'. Jakob Ecker, Psalterium iuxta Hebraeos Hieronymi in seinem Verhältnis zu Masora, Septuaginta, Vulgata untersucht (Trier 1906) Seite 104: ‚Das Ps. j. H. H. ist ein herrlicher Beweis vom Können und Schaffen dieses großen Geistes. Das Werk ist nicht genug bekannt, wird nicht gewürdigt nach Gebühr. Wieviel Licht verbreitet es über viele dunkle Stellen des Vulgata-Psalters, wieviel poetische Schönheiten bietet es im Vergleich zum prosaischen Wortlaut der alten lateinischen Texte!' — 392, wie Ecker unwiderleglich nachweist (Seite 5 der Einleitung), nicht erst 405 nach P. de Lagarde, war diese Musterschöpfung vollendet.

Ich gehe nun zum Vulgatatext selber über, der hier wie an so vielen andern Stellen mit dem Psalterium Romanum den gleichen

Wortlaut hat, ein zwingender Beweis, daß auch das Ps. Gallicanum einen gewissenhaft revidierten Italatext repräsentiert.

Jakob Ecker in seiner Porta Sion, Lexikon zum lateinischen Psalter (Trier 1903) Spalte 1548 behandelt die Stelle s. v. praeparo in mustergiltiger Weise und übersetzt den hebräischen Urtext mit ‚Jahves Stimme (Donnerruf) macht die Hinden (sic!) kreißen'. Zur Erklärung von praeparantis cervos führt er Augustins perficientis c. an und Aquilas ὠδίνοντος ἐλάφους. Aus den bedeutenderen Psalmenkommentaren zitiert er Sa († 1596): ad partum, Bellarmin († 1621): praeparare nihil est aliud hoc loco nisi praeparare ad pariendum ... Ponitur nomen masculinum ad exprimendum cervos in genere, non distinguendo sexus. Genebrardus in seinem Psalmenkommentar (Paris 1577): parere facit cervas prae metu suo tonitru, quae sunt pavidae. Am Schluß des Artikels fügt er noch in Klammern bei: [Hoberg übersetzt: ‚der die Hirsche gestaltet', und polemisiert gegen die andere Auffassung, die jedoch nach dem Zusammenhang immer noch den Vorzug verdient].

Faulhaber in seinem gediegenen Aufsatze ‚Psalm 29 (28) — ein Gerichtspsalm' (Bibl. Zeitschrift Bd. 2, 1904 260—274) sagt S. 268: Vers ‚9a illustriert mit einem ebenso kurzen als kräftigen Bilde, welchen Schrecken das Gewitter den Tieren der Wüste einjagt: „Die Stimme des Herrn macht die Hirschkühe kreißen". Die Hindin der Wüste wird von den Schlägen des Donnerwetters so erschreckt, daß sie vor der Zeit ihre Jungen wirft. Der Dichter darf eine Volksanschauung zu einem drastischen Motiv verwenden, ohne die zoologische Richtigkeit erst lange zu prüfen'. Soweit Faulhaber.

Er sieht also in der Entbindung der Hirschkühe unter dem Dröhnen des Donners und veranlaßt durch dessen schreckhaftes Getöse eine Volksanschauung, die sich von ihrem Standpunkte aus der strengen Wissenschaftlichkeit gegenüber nicht zu rechtfertigen braucht. Als folkloristische Äußerung wird sie deshalb auch von der hl. Schrift in ihrer Berechtigung nicht angetastet, sondern gebührend berücksichtigt. Beweis Job 39,1—2, welche Verse wohl als Erklärung und Ergänzung obiger Psalmstelle dienen können. Εἰ ἔγνως τοκετοῦ τραγελάφων πέτρας, ἐφύλαξας δὲ ὠδῖνας ἐλάφων; ἠρίθμησας δὲ μῆνας αὐτῶν πλήρεις τοκετοῦ αὐτῶν, ὠδῖνας δέ αὐτῶν ἔλυσας; Hieronymus sec. LXX: ‚si cognovisti tempus pariendi tragelaforum in petris? aut partus cervarum custodisti, et numerasti menses partus earum, et dolores earum solvisti, et nutristi hinnulos earum sine metu *

partus earum emittes?' (P. de Lagarde, Mitteilungen II 232 nach den codd. Bodleianus et Turonensis). Gleichlautend der Italatext in Augustins Werk adnotationum in Iob liber, ed. Jos. Zycha Viennae 1895; nur mit der Abweichung ‚petras' statt ‚in petris'. Die Vulgata, critice ed. P. M. Hetzenauer 1906: ‚Numquid nosti tempus partus ibicum in petris, vel parturientes cervas observasti? Dinumerasti menses conceptus earum, et scisti tempus partus earum?'

Noch bezeichnender für die drastische Wirkung des Donners in geburtshilflicher Beziehung ist eine indische Parallele aus dem Pflanzenreiche, die ich den Erzählungen aus Hemacandras Parisistaparvan, deutsch mit Einleitung und Anmerkungen von Johannes Hertel, Leipzig 1908, entnehme. Genanntes Werk ist eine legendarische Kirchengeschichte der Jaina, welche der berühmte indische Gelehrte Hemacandra (geb. 1088 oder 1089 n. Chr.) in Sanskrit-Strophen verfaßte.

I. 241 S. 40: Und als der König von des Vaters Lotushand berührt wurde, da sträubten sich die Schößlinge der Härchen an seinem Leibe, sodaß er einem Kadamba glich, an dem die Knospen hervorgebrochen sind. Dazu bemerkt der Übersetzer in Anmerkung 4): Die Körperhärchen sträuben sich bei großer Erregung, bei Freude und Schmerz. ‚Es lief ihm ein Freudenschauer über den Leib'. Nach indischem Glauben bedeckt sich der Kadamba (Nauclea Cadamba) beim Rollen des Donners zu Beginn der Regenzeit plötzlich mit Knospen. Seite 41 Anm. 2) heißt es: Gewisse Bäume blühen nach dem Glauben der Inder nur bei einer besonderen Veranlassung auf, so der Kadamba beim Dröhnen des Donners, der Asoka, wenn er von einer jungen Frau oder einer Jungfrau berührt wird, der Bakula (Mimusops Elengi), wenn er aus dem Munde junger Frauen mit Wein besprudelt wird.

Es fällt mir nicht im Traume ein, mit obiger Parallele indischen Einfluß auf biblische Anschauungen zu konstatieren oder Beiträge zu einem Werk, wie das jüngst (1909) bei Vandenhoeck und Ruprecht in Göttingen erschienene ‚Indische Einflüsse auf Evangelische Erzählungen' von dem Utrechter Privatdozenten van den Bergh van Eysinga, liefern zu wollen, ich möchte nur Folklore und folkloristische Studien als ein Gebiet aufweisen, das der Bibelexegese mit der Zeit ebenso reiche Früchte bieten wird, wie das für die Hagiographie der mit Recht gefeierte Bollandist Delehaye in seinem Les Légendes hagiographiques 1906 offen anerkannt hat. Für unkritischen Dilettantismus ist es allerdings eine gefährliche Domaine, schwankender, trügerischer Moorboden!

Ich gehe nun zu jenen Interpreten über, die den Psalmvers 9a abweichend von der gewöhnlichen Auffassung auslegen, indem sie entweder das Wort praeparare im gewöhnlichen, etymologischen Sinne fassen oder das hebräische Etymon durch ein anderes ersetzen wollen.

Gottfried Hoberg, Die Psalmen der Vulgata übersetzt und nach dem Literalsinn erklärt (Freiburg i. Br. 1892, Herder. 2. verb u. verm. Aufl. 1906). Die Übersetzung in beiden Auflagen gleichlautend: ‚Die Stimme des Herrn, der die Hirsche gestaltet'. Ich bringe im Nachstehenden Hobergs Exkurs wortwörtlich, damit sich die pp. Leser selber ihr Urteil bilden können.

‚Praeparare, entweder: bilden, erschaffen, oder: ausrüsten, ausstatten. Denn praeparare ist die Übersetzung von καταρτίζειν, bezw. καταρτίζεσθαι; dieses Verbum bedeutet: etwas in den gehörigen Stand setzen, einrichten, ausstatten, herstellen, zB. Ps 73,16; 88,38; 17,34; 39,7. (Die Belege Hobergs führe ich in extenso nicht an.) Die Bedeutung dieses Verbums modifiziert sich in zweifacher Richtung: 1. eine Sache einrichten von Anfang an, d. h. bilden, schaffen (s. 73,16; 88,38; Hebr. 11,3: Fide intelligimus aptata esse κατηρτίσθαι saecula verbo Dei); 2. eine Sache einrichten in vollkommener Weise, wohl ordnen, vollkommen machen (vgl. Lk 6,40; 1 Kor 1,10). Letztere Nuancierung geben an dieser Psalmenstelle dem Verbum καταρτίζειν die arabische Psalmenübersetzung 1614 Rom und das arabische Psalterium der Pariser (bezw. Londoner) Polyglottenbibel und besonders die arabische Psalmenübersetzung von Aleppo 1706.

Gewöhnlich wird praeparare erklärt: zum Gebären, zum frühzeitigen Gebären bringen (zB. Gen., Bell., Mar., Men., Calm., Schegg, Thalh., Rohl., Reischl). Alle griechischen und lateinischen Exegeten, denen der hebräische Text unbekannt war, wissen von einer solchen Bedeutung der Verba καταρτίζειν (= εσθαι) praeparare nichts, ein Beweis, daß dieselbe überhaupt nicht existierte (ja Athanasius erklärt καταρτίζειν einfach mit ἐυτρεπίζειν); auch Hes. und Suid. geben dieselbe nicht an. Wenn sie überhaupt im Griechischen möglich wäre, so hätten die Kommentatoren der LXX darauf kommen müssen durch die Vergleichung mit andern griechischen Versionen: A.: ὠδίνοντος ἐλάφους und V.: μαιουμένου ἐλάφους. Daß die lateinischen Übersetzer an eine solche Bedeutung von praeparare nicht dachten, zeigt die Form cerv*os* und die Übersetzung perficientis (Aug.) statt praeparantis. Die Lesart καταρτιζομένη (LXX u. a.) tut der Richtigkeit der vorstehenden Erklärung keinen Eintrag. Daher ist die Übersetzung der LXX und die daraus fließende lateinische durch praeparare sprachlich ebenso gut berechtigt als die gangbare Übersetzung des hebräischen Textes: zum Gebären bringen (bereits Hier. obstetricare)'. Soweit Hoberg, der in dem Vorwort zur 2. Auflage über

Eckers Porta Sion sich also äußert: ‚Alle Stellen des Kommentars, welche in diesem monumentalen Werke zitiert sind, blieben unverändert; andere dagegen sind häufig nach der ausgezeichneten Exegese Eckers verbessert‘.

Zenner (siehe Seite 90 u. 91) übersetzt ‚Die Stimme Jahves dreht Baumriesen im Wirbel‘ und erklärt dann: ‚Die Wüste, sonst so regungslos, krümmt sich unter den Donnerschlägen, die Wälder der Ebene werden verwüstet und die gewaltigsten Eichenstämme im Wirbel zu Boden gestürzt‘. Zenner will eben nach ‚Duhm, Cheyne u. a. אַיָּלוֹת in אֵילוֹת verbessern: „macht die Eichen wirbeln“; die alten Übersetzungen sind aber bis auf Σ (πληθύνοντος πεδία) einstimmig für die gebärenden Hirschkühe; vgl. Job 39,1‘ (so Faulhaber S. 269).

Eine überaus merkwürdige Textvariation bietet uns das Speculum Pseudo-Augustini (Weihrichs Ausgabe Seite 647 Nr. CXIIII Zeile 10—12): Quod homines arborum ferant imaginem et faeni et omnis avis et bestiarum. In psalmo XXVIII: Vox domini praeparantis **cedros**, et revelavit condensa. Varianten: **caedros** M, **chedros** V, cervos Cv. Da die ältesten Handschriften bis ins 8. Jahrhundert zurückgehen, die Schrift nach Weihrich vielleicht im 5. Jahrhundert entstand, so kämen wir den Zeiten von Hieronymus und Augustin sehr nahe. Weder Weihrich, Die Bibelexzerpte de divinis scripturis und die Itala des heiligen Augustinus, Wien 1893, noch Rahlfs im 2. Hefte seiner Septuaginta-Studien (Der Text des Septuaginta Psalters, Göttingen 1907) machen auf diese Fassung aufmerksam. Ob dieses **cedros** auf eine griechische oder gar vormasoretische Quelle zurückgeführt werden könnte, wäre für die Italaforschung vom höchsten Werte; lapsus calami kann dieses alte **cedros** unmöglich sein.

Im Vorstehenden haben sich noch einige grammatische Bedenken seitens der exakteren Bibelforscher geltend gemacht. Sie gelten den Worten praeparare und cervos.

Faulhaber vermutet, daß praeparantis = praeparere facientis (?), cervos = cervas sei. Hoberg hält am Masculinum cervos fest und glaubt, daß praeparare deshalb auch nicht kreißen machen, obstetricare bedeuten könne.

Vor allem wäre der Artikel cervus und cerva im Thesaurus l. Lat. vol. III, 954—955 einzusehen, den ich in seinen Itala- und Vulgata-Belegen kontrolliert, korrigiert und ergänzt habe. Das dort Gebotene ist verlässig. In meinem neuen Sabatier kann ich noch mehr bringen. Höchst wertvoll ist auch Eckers Artikel cervus in seiner Porta Sion, Spalte 306—310. Der Verfasser übersetzt mit vollem Recht das cervus in Ps 17.34 und 41,2 mit Hindin, cerva.

Dazu füge ich das Italazitat prov. 5,19 ,cervus amicitiae et pullus gratiarum fabuletur tecum' bei Eucherius Lugdun., instr. 1 pag. 104,6 der Ausgabe von Wotke, wofür die Vulgata cerva charissima, et gratissimus hinnulus hat, ἔλαφος φιλίας καὶ πῶλος τῶν χαρίτων ὁμιλείτω σοι.' Reischl: ,sie ist eine gar liebliche Hindin, und ein sehr holdes Hirschkalb'; gemeint ist die Ehegattin. Im Latein der Itala ist cervus (wie ὁ, ἡ ἔλαφος) generis communis, während cerva den Kleinhirsch, das Reh bezeichnet. Beweis: cod. Lugd. deut. 12,15 cervum vel cervam, δορκάδα ἢ ἔλαφον, Vulgata capream et cervum comedes. Die Stelle wäre im Thesaurus nachzutragen, der cerva in der Bedeutung Reh überhaupt nicht kennt. Der klassisch gebildete Hieronymus gebraucht in seiner Italarevision, alias Vulgata, das Wort 3mal und nur in seiner klassischen Bedeutung als Hindin, Hirschkuh: Job 39,1 parturientes cervas, prov. 5,19 cerva charissima = mulier, Jer 14,5 cerva in agro peperit.

Während Hieronymus die Italafassung ,vox domini praeparantis cervos' im Psalterium Romanum und Gallicanum als offiziellen Revisionsarbeiten (der klugen Weisung seines päpstlichen Auftraggebers, des hl. Damasus, bereitwilligst sich fügend) beibehält, faßt er sich in der Privatarbeit des Psalterium iuxta Hebraeos freier. In elegantem, klassischem Latein lesen wir ,vox domini obstetricans cervis', sogar ,cerv*as*' als Variante und bewundern zugleich des universalen Gelehrten Sach- und Sprachkenntnisse, Stil- und Wortverständnis. Da ist keine Rede von schmerzvoller Früh- oder gar Fehlgeburt; die vox domini oder der Allmächtige in seiner erbarmungsvollen Güte öffnet durch seine Stimme den geburtsreifen Mutterleib des scheuen, schüchternen Tieres und mitten im tobenden Aufruhr der Elemente, der so verheerend und vernichtend im Pflanzenreich haust, ersteht neues Leben im Tierreich, wie es uns Job 39,1—3 so idyllisch schildert. Gerade diese schonende Geburtshilfe Jehovas an den wehr- und schutzlosen Muttertieren muß für das hebräische Volk ein besonders anheimelndes Moment gebildet haben, denn wir begegnen ihm wieder bei Job 26,13: ,Spiritus eius ornavit coelos, obstetricante manu eius eductus est coluber tortuosus'.

Einen erhabeneren Hymnus auf die Majestät und Herablassung Gottes zu seinen Geschöpfen, als diese alttestamentlichen Verse bei Job und in den Psalmen wird man in anderen Literaturen vergebens suchen.

Nachwort. Pp. Redaktion hat mir auf meine ausdrückliche Bitte die Erlaubnis gegeben, die folgenden von ihr ausgegangenen Bemerkungen, die ursprünglich nur für meinen Privatgebrauch erbeten waren, hier abzudrucken:

„Die Übersetzung Zenners, der nach dem Vorgange von Duhm, Cheyne u. aa. statt אַיָּלוֹת einfach אֵילוֹת liest und dann übersetzt: ‚Die Stimme Jahves dreht Baumriesen im Wirbel‘, dürfte (trotz ihrer etwas freien poetischen Art) berechtigt sein. [NB. Die Lesart אֵילוֹת führt auch Ginzburg in seiner Ausg. der hebr. Bibel am Rande an, auffallender Weise aber nicht Kittel, Biblia Hebraica 1906, obwohl er auf der allerletzten Seite unter Sigla et Compendia Ginzburg nennt.]

Begründung. a) Duhm, Cheyne, Zenner usw. lassen also den hebr. Konsonantentext ungeändert und punktieren nur besser und sinngemäßer; denn

b) im 2. parallelen Stichus ist die Rede von den condensa יְעָרוֹת ‚dem Dickicht‘ ‚dem Hochwald‘, welchen Jahve erhellt (Vulg.), nach andern nach dem Hebr. ‚abschält‘ (Kautzsch).

Um nun dem Gesetze des Parallelismus gerecht zu werden, müssen die Verteidiger der Lesart ‚macht die Hindinen gebären‘ im 2. parallelen Stichus statt יְעָרוֹת lesen יְעָלוֹת ‚Gemsenweibchen‘!

Dagegen bei der Lesart אֵילוֹת ist keine Änderung des Konsonantentextes notwendig und das Gesetz des Parallelismus gleichwohl gewahrt.

Eine Anregung!

Die Seite 224 als ‚eine überaus merkwürdige Textvariation‘ bezeichnete Lesart ‚Vox domini praeparantis **cedros**‘ des Speculum Pseudo-Augustini scheint daher wirklich Beachtung zu verdienen. Die Vermutung, daß diese Lesart cedros auf eine vormassorethische Quelle zurückgeht, dürfte zutreffen. Sie legt wohl die Punktation des hebr. Textes אֵילוֹת nahe statt des späteren mass. Textes אַיָּלוֹת. Könnte vielleicht diese Variante zur Stütze der oben als zutreffender bezeichneten Übersetzung Zenners rc. dienen?"

Dazu erlaube ich mir zu bemerken. Beachten wir, daß die Arbeit des hl. Hieronymus Psalterium iuxta Hebraeos ins 4. (genauer 392), das Speculum Pseudo-Augustini ins 5. Jahrhundert fällt, die Massora sich aber erst zwischen 6. und 11. Jahrhundert schriftlich fixierte, so müssen wir zu dem logischen Schluß kommen, beiden genannten Werken lag das hebräische Original unvokalisiert vor. Nach Fell, Lehrbuch 1906 § 88 und Anm. 1 kennen Hier. und auch der Talmud noch keine hebr. Vokalzeichen, die nicht vor dem 6. oder 7. Jahrh. erfunden und dem Konsonantentexte beigefügt wurden.

In den gelehrten Schulen Israels wird die Punktation, Interpretation und Allegorese des hebräischen Originals wohl geraume Zeit vor ihrer schriftlichen Fixierung mündlich tradiert worden sein und je nachdem die einzelnen Gesetzeslehrer der halachischen oder hagadischen Richtung angehörten, werden die beiden Traditionsströme friedlich neben einander ihren Lauf genommen haben, bis mit der schriftlichen Fixierung der Massora die Exegese der Hagada die Oberhand gewonnen.

Nur so kann man sich das ἐλάφους der LXX, das obstetricans cervis des Psalterium i. H. leicht und logisch erklären. Schon M. Rahmer, Die hebr. Traditionen in den Werken des Hieronymus, I. Teil (Breslau 1861) betont Seite 2, daß ‚um die Bibel zu verstehen, die Kenntnis einer Menge mündlicher Traditionen, die im Munde der jüdischen Gelehrten nicht nur, sondern des ganzen jüdischen Volkes lebten, unumgänglich nötig ist'.

Unter dem Einfluß seiner hagadischen Lehrer dürfte also Hieronymus dieses Phänomen der jüdischen Fauna in seiner Übersetzung festgehalten haben, wie die streng wissenschaftliche oder kritisch nüchterne Exegese das Phänomen ins Reich der Flora verlegte, eine Interpretation, die ihre Spuren im Speculum Pseudo-Augustini zurückgelassen hat. Ja eine 3. Auslegung bevorzugt den mystischen Sinn (vgl. den Titel bei Ps.-Aug. Quod homines arborum ferant imaginem) und analog der Allegorie von aquae und flumina = homines findet sie unter cedri das Menschengeschlecht symbolisiert.

Berücksichtigen wir dann noch, daß der lautphysiologische Vorgang des Ersatzes von l durch r der Linguistik wohlbekannt ist, ja die Kinderstube tagtäglich Zeuge ist, wie sich die Kleinen bei Bewältigung des ihnen unbequemen Buchstabens r zu helfen wissen, dann hat die Vertauschung von ר und ל und vice versa keine Bedenklichkeiten. Ich wäre glücklich, mit dieser etwas detaillierten Auseinandersetzung P. Zenner ein kleines Dankesreis aufs Grab zu legen.

München. Jos. Denk.

(Wird fortgesetzt.)

Subintroducta mulier (Nicaen. Canon 3). Als Bernold von Konstanz gegen Ende des XI. Jahrhunderts über die Quellen des kirchlichen Rechtes schrieb (Lib. X de... font. jur. eccl.), unterließ er es nicht, darauf hinzuweisen, daß verschiedene Übersetzungen der Kanones griechischer Konzilien vorlägen, die zu vergleichen dem Verständnis Förderung gewähre: ‚Nec ociose notandum', meinte er, ‚quod multa

nobis obscura per diversarum collationem editionum sepenumero declarantur, ut illud de Niceno concilio; quid sit „subintroducta mulier?" hoc alia edicio apertius ponit, id est „extraneam"; ...' (l. c. n. (43) M. G. H. libelli de Lite 2,131[25]). Derlei Vergleichungen sind heute viel leichter vorzunehmen als zu Bernolds Zeit; sie erscheinen zudem für die Geschichte der kanonistischen Terminologie vollkommen unerläßlich. Nichtsdestoweniger sind sie bisher kaum je vorgenommen worden.

Man möchte freilich erwarten, in Prof. Achelis Schrift über das Syneisaktentum einen Beitrag zur Geschichte des technischen Ausdruckes ‚subintroducta' zu finden, zumal gerade dieses Wort als Titel der Schrift gewählt wurde (‚Virgines subintroductae'). Allein die ganze Abhandlung enthält zur Geschichte des Titelwortes im Wesentlichen nichts als diese Bemerkung: ‚Subintroducta ist eine wörtliche Übersetzung von συνείσακτος, die wohl niemals in Gebrauch war. Sie kommt vor, wo man griechische Texte übersetzt, meines Wissens zuerst in dem Codex canonum ecclesiasticorum [Migne S. L. 67,147] des Dionysius Exiguus aus dem Anfang des sechsten Jahrhunderts bei der Wiedergabe von c. 3 Nicaea' (S. 69 f).

Demgegenüber soll im Folgenden gezeigt werden:

1) daß der fragliche Ausdruck, lange vor Dionysius, in Atticus' Übersetzung der nizänischen Kanones vorkommt;
2) wo und wie das Wort von Atticus in die kanonistische Literatur eindringt: bis einschließlich Dionysius, dessen Übersetzung die späteste lateinische dieser Kanones ist. Endlich soll
3) eine chronologisch geordnete, bis auf Gratian geführte Liste etwa 60 Belege für den Gebrauch des (technischen) Ausdruckes liefern.

I. Aufkommen des Wortes. Die Übersetzung der nizänischen Kanones, die nach dem Bischof Atticus von Konstantinopel benannt zu werden pflegt (Maassen, Gesch. der Quellen u. d. Lit. d. can. R. S. 11) und die dieser durch die Presbyter Philo und Euaristos hatte besorgen lassen, ist mit dem Verhandlungsprotokoll der VI. karthag. Synode (419) überliefert (Maassen l. c. S. 173 ff), wurde aber nur in wenigen Sammlungen in extenso ausgeschrieben: nämlich in der ersten Redaktion der Dion. Sammlung (Cod. Vat. Pal. 577 fol. 61[a]; Maassen l. c. 426), in der interpolierten Quesnelliana der Wiener Hs. 2147 fol. 9[a]; (Maassen S. 488), endlich in der ‚Hispana' genannten Sammlung (Maassen l. c. S. 680. 773). Erlangte die Version des Atticus sonach in der handschriftlichen Überlieferung keine allzu

große Verbreitung, so gehört sie doch zum eisernen Bestand aller Konzilseditionen von Merlin (M S L 130,361c), über Crabbe (Köln 1551. I 496b), Surius (Köln 1567. I 567b) und Bini (Köln 1606. I 617b) bis Hardouin (1,1246A) und Mansi (IV 409E). Und das mußte so kommen, weil sie sich in der Hispana findet, die Hispana bekanntlich der Pseudoisidorischen Sammlung einverleibt wurde, Merlin den Pseudo-Isidor abdruckte, und alle folgenden Konzilseditionen (mit einziger Ausnahme von Hardouin) auf Merlin, erst direkt, dann indirekt fußen.

Aus dieser Lage der Überlieferung ergibt sich offensichtlich, daß 1902, als Achelis schrieb, die beste Ausgabe der Hispana für den besten Druck des Atticus anzusehen war, sonach die Ausgabe von Gonzalez, welche Hinschius in seiner Ausgabe des Pseudo-Isidor nachdruckte (Seite CCXXXVIII) und die in Migne 84 leicht und allgemein zugänglich ist. Daselbst steht im Carthag. VI. Spalte 221A) der Atticustext so: ‚III. De subintroductis mulieribus'. ‚Inderdixit omnimodo sanctum concilium neque episcopum neque presbyterum neque diaconum, neque ex toto eum qui in clero est habere subintroductam secum, nisi forte matrem aut sororem aut etiam thiam aut materteram aut eas solas personas, quae refugiunt omnem suspicionem (cf. Hinschius, Decretales Pseudo-Isid. p. 312b).

Seitdem ist nun Turner's ausgezeichnete Edition der lateinischen Versionen der nizänischen Kanones erschienen[1]). Obwohl die erste Ausgabe von wissenschaftlichem Wert, wird sie wohl kaum übertroffen werden können.

Bei Atticus allein ist der Ausdruck substantivisch gebraucht[2]) und isoliert. In den folgenden Versionen steht er entweder als Adjektiv (so bei Dionysius) oder es ist ihm ein Relativsatz angehängt, der die lateinische Form des griechischen Ausdrucks συνείσακτος hinzufügt; etwa: ‚quam graeci synisactam vocant'. (In den Handschriften begegnet die lateinische Form fast nur in Mißbildungen und solchen höchst eigentümlicher Art.)

[1]) Ecclesiae occidentalis monumenta juris antiquissima etc. fasc. 1. pars 2. Nicaeni concilii praeff., capitula, symbolum, canones. Oxford 1904.

[2]) Im Atticustext der Hispana, wie Pseudoisidor sie rezipierte, steht ‚*mulier* subintroducta', weshalb in den Drucken (Merlin, Crabbe, Surius usw.) die ursprüngliche substantivische Form verschwunden ist (vgl. Maassen S. 12 n. 6; Hinschius hat, wie oben bemerkt, hier den Text der echten Hispana).

II. Eindringen des fraglichen Ausdrucks in die Kanonestexte. In der ältesten Rezension der isidorischen Übersetzung steht die lateinische Form und kein ‚Subintroducta' (vgl. auch Maassen S. 925). Dieses Wort dringt nun in die folgenden Rezensionen ein: zwar nicht in den Text des III. nizänischen Kanon, aber in die Inhaltsverzeichnisse (Capituli) oder die Kanonüberschriften (Tituli). So in die Rezension der Veronesischen Handschrift LIX als ‚Titulus': ‚de subintroductis mulieribus, quas graeci syrisactas uocant, (Turner 187b durch V bezeichnet); in die Rezension der Sammlung der Hs. von S. Blasien als Capitulum: ‚de subintroductis mulieribus, quas greci synecitas vocant' Turner 165a unter III (synecitas emendiert der Ed.)[1]); endlich wird er in der ‚Hispana' als Titulus festgelegt: ‚de subintroductis mulieribus'; während im Kanontext extranea steht (M. S. L. 84. 93c; Turner 187b Zeile 6).

Dionys hat subintroducta adjektivisch im Titulus seiner beiden Rezensionen, im Capitulum der II. Rezension (M S L 67,147D; Turner 250b unter III; I. Rez. 257a II. Rez. 257b (Zeile 28 und 32[4]) und im Kanontext beider Rezensionen: ‚subintroductam habere mulierem'.

Aus solcher Sachlage ergibt sich a priori und mit Notwendigkeit, daß der besagte Ausdruck sich häufig finden und technisch werden muß: einerseits in den kanonistischen Sammlungen der systematischen Ordnung bis auf Gratian: andrerseits in Dekretalen, Synodalschlüssen und andern Quellen des kanonischen Rechtes: aus dem einfachen Grunde nämlich, weil die Hispana und die Dionysiana die gesamte kanonistische Überlieferung des hohen Mittelalters völlig beherrschen; die eine durch Pseudoisidor, die andere als Hadriana.

III. Liste der Belege für das Wort subintroducta. Die folgende Liste macht auf absolute Vollständigkeit nicht Anspruch; ihre chronologische Anordnung trägt der sachlichen Rücksicht auf die Quellenart dadurch Rechnung, daß die bekannten größern kanonistischen Sammlungen herausgerückt sind. Belege für den technischen Gebrauch des Wortes enthalten die Nummern: 2. 3. 4. 5. 11. 13. 14. 15. 20. 51, weil sie es bloß als Rubrik setzen; zudem aber und vorab jene Zitate aus Synodalschlüssen und andern Dokumenten, in deren Kontext subintroducta steht, ohne daß ein direkter Zusammenhang mit dem Text des III. nizänischen Kanons sich vorfände. Es sind dies die Nummern:

---

[1]) Vgl. hiermit zB. die Angaben bei MSL 56,390A und n. 1) ib. C.

7. 8. 9. 41. 44. 46. (: Syn. v. Rom. [P. Zacharias] 743); 37. 48. 56. 57. 58. 63. (: Syn. v. Rom [P. Nikolaus II] 1059); 38. 53. (56) 59. 60. 61. 64. (Syn. v. Rom I. [P. Alexander II.] 1063); 10. (Syn. v. Friaul); 25. (Regino v. Prüm de eccl. disc. l. 1. [inquisitio]); 28. (Syn. v. Augsburg); 39. (Syn. v. Rouen); [42. (tract. pro cler. conubio); 52. (Bernold, de fontibus jur. eccl.)].

	419	Atticus (Conc. Carthag. VI) Migne S. L. 84,221A
	450	Isidor vulg. (Nic. 3.) MSL 84,93C
	500—510	Dionysius Exiguus MSL 67,147D
1.	546	Justinian Nov. 123 c. 29. ‚superinducta' (Schoell-Kroll p. 615[30])
2.	572	Capitula Martini c. 32. Bruns Canones Apost. etc. 2,50
3.	663—675	Conc. Burdegallense c. 3. MGH Conc. I 216[1]
4—5.	680—690	System. Hispana (Maassen 813 ff) Nic. 3. Cap. Mart. 32. MSL 84,43B
6.	—690	Cresconius Brev. Canon. § 110 MSL 88,883B
7—9.	743	Syn. v. Rom (Zacharias) argum. Concilii forma uberior c. 2. f. minor. c. 2. MGH Conc. II[1] 10[8], 12[9], 31[5]
10.	796—797	Syn. v. Friaul c. 4. ib. 191[8]
11.	802	Capitula ad lect. c. 9. Capit. Reg. Fr. (Boretius) 1,108[9]
12.	800—810?	Pipp. Ital. Reg. capit. c. 1. ib. 207[17] ‚introductam'
13—15.	813	Syn. v. Mainz c. 49; concordia episcoporum c. 23. annot. capit. Synod. c. 32. MGH II[1] 272[11], 300[11], 303[24]
16.	816	Syn. v. Aachen c. 39. ib. 360[24-26]
17.	817—831	Halitgar poenit. 5,8 ed. Schmitz Bussb. 2,287
18.	750—850?	Sammlg der vallicellan. Hss. (Cod. Vallicell. A 18.) Maassen 869 c. 66 MSL 56,309B
19.	852-853	Hincmar v. Rheims. Capit. presb. data II 21 MSL 125,781AB, 782C
20.	847—857	Benedict. Levita Add. III 117 cf. MSL 97,885C
21.	867	Ratramnus contra Graecorum opposita 4,6 MSL 121,329BC
22.	867—870	Aeneas v. Paris, Adv. Graecos c. 96 MSL 121,722D sq
23.	876—877	Hincmar v. Rheims de presb. crimin. c. 9 sq. MSL 125,1097A sq, 1101D

24.	883—897	Collectio Anselmo dicata 2,167 (Theiner disq., ind. [app. 2.] 79b) 173 (: nach Friedberg c. 16 D 32 cf. I p. XLII)
25—26.	906	Regino v. Prüm de eccl. disc. l. 1 inquisitio n. 17 + 1,90 MSL 132,188A, 209BC
27.	909	Syn. v. Troslé c. 9 MSL 132,699B cf. 700B
28.	952	Syn. v. Augsburg c. 4 MGH Const. impp. 1,19[19]
29.	924—960	Atto Vercellensis episcopus epist. 9 MSL 134,119AB
30—31.	966—967	Ratherius epûs Veron. Itinerarium n. 1. MSL 136,581A ib. n. 5. l. c. 585B
32.	961—968	Ratherius epûs Veron. de contemptu canonum pars 1. n. 7. l. c. 496B
33.	900—1000	Cod. lat. Paris 4280 A (d. gallische Cresconius, Maassen p. 846 (n. 884) R. II (: Cresc. 110) Theiner disquis. 147 n. 9
34.	988—1004	Abbo v. Fleury ep. 14 MSL 139,453D
35.	1012—1023	Burchard v. Worms 2,109 MSL 140,645B
36.	1040	*Hucarius Levita ('Excerpt. Egberti') 31. M S L 89,383D sq.
37.	1059	Syn. v. Rom (Nicolaus II) c. 3. MGH Const. impp. 1,547[16]
38.	1063	Syn. v. Rom I (Alexander II) c. 3 Mansi 19,1025B
39.	1072	Syn. v. Rouen c. 15 ib. 20,38D
40—41.	1074	Syn. v. Rom I (Gregor VII) c. 11 (c. 3. Nic. + Syn. v. Rom [Zach.] 743 c. 2 [n. 8]) Mansi 20,413C, 414CD
42.	1075—1080	Tract. pro cler. con. M G H Libelli de lite 3,589[33], 590[12], 591[9]
43—44.	1076—1085	Bernoldus apol. c. 11 (c. 3 Nic.; Syn. Rom. [Zach.] c. 2) ib. 2,70[20], 71[24]
45—46.	1085	Manegold an Gebehard c. 22 (c. 3 Nic. Syn. Rom [Zach.] c. 2) ib. 1,348[38], 351[36]
47—48.	1086	Anselmus v. Lucca, Coll. can. 7,134 (135) MSL 149,516B (Friedbg. 6,202 (199): c. 16 D 32) 8,40 (Conc. Rom. 1059 c. 3) Friedbg. c. 5. D 32 [Theiner 7,134]
49.	1088—1099	Collectio Caesaraugustana 8,63 Friedberg I, LXXI
50—51.	—1099	Collectio Trium Partium 2. 1. 3 (c. 16 D. 32 Frdbg. I, LXV) 2,47,32 (Ca[illegible]

52.	1084—1100	Bernaldus, de l. . . font. jur. eccl. n. (43) MGH Lib. de lite 2,131[27]
53.	1111	epist. de vit. missa uxorat. c. 1. ib. 3,3[20]
54.	1117	Ivo Decret. 6,186. MSL 161,487D
55—56.	1117	Ivo Panormia 3,112 (c. 3. Nic.) 135 (Nic. II et Alex. II.) MSL 161,1154C, 1161BC
57.	--1130	(Algerus v. Lüttich?) liber sententiarum c. 109 (= c. 5 D. 32 Friedbg I, LXXIV)
58—59.	1131	Gerhoh v. R. an Papst Innoc. II (cit. Conc. Rom. 1059 et 1063) MGH Libelli de Lite 3,215[45. 15]
60.	—1137	Gerhoh v. R. comm. in Psalm. X (hebr.) ib. 3,417[30] (Alex. II [1063])
61.	1146	Gerhoh v. R. comm. in Psalm. XXV ib. 3,424[22] (Alex. II 1063 Conc. Rom.)
62—64.	1150	Gratian c. 16 (c. 3 Nic.) 5. (Syn. v. Rom. 1059) 6. (Syn. v. Rom 1063) D. 32.

Feldkirch. Felix Quadt S. J.

‚Großstadtseelsorge‘. Das unter diesem Titel¹) vor wenigen Monaten veröffentlichte Buch des Wiener Pastoralprofessors H. Swoboda sei hier allen beteiligten Kreisen aufs Wärmste empfohlen. Wenn es auch nichts wesentlich Neues enthält, so hat sich der Verf. doch durch die Herausgabe desselben außerordentlich verdient gemacht. Er deckt die Mangelhaftigkeit der Großstadtseelsorge mit apostolischem Freimuth auf. Der erste Teil des Buches enthält ausführliche statistische Berichte über die seelsorglichen Verhältnisse in Großstädten von Frankreich, England, Deutschland, Österreich-Ungarn, Italien, Spanien und gelegentlich auch anderer Länder. Fast überall sind die Verhältnisse uns über den Kopf gewachsen; die Vermehrung und zweckmäßige Umgrenzung der Pfarreien hat mit dem Wachstum der Bevölkerung nicht gleichen Schritt gehalten. Entschuldigungsgründe gibt es gewiß genug; nicht nur Mangel an materiellen Mitteln, sondern wohl vor allem auch die Unproduktivität der Städte und vorzüglich der Großstädte an seelsorglichen Kräften; die Städte konsumieren die Seelsorgskräfte, produzieren allzu wenig. Trotz

¹) Großstadtseelsorge. Eine pastoraltheologische Studie von Dr. Heinrich Swoboda. Mit 3 statistischen Tafeln. Regensburg. Pustet 1909. XXVIII u. 452 S. (M 6.—)

alledem aber haben die unsterblichen Seelen der Städtebewohner einen nicht geringeren Anspruch auf die Hilfe der Kirche als die Bewohner des Landes; ja da es vielmehr die ersteren als die letzteren sind, welche auf das öffentliche Leben Einfluß nehmen, das der Durchdringung mit christlichen Grundsätzen so sehr bedarf, so verlangen im Interesse des geistlichen Gesammtwohles Aller die Städte eine ganz besondere Sorge. Man kann auch nicht des Pessimismus geziehen werden, wenn man die klagenden Worte eines Pariser Geistlichen aus dem Jahre 1789: ‚Die Mehrzahl unserer Pfarrkinder wachsen heran und sterben, ohne den Hirten, welchen die Vorsehung ihnen für ihre Seelennot gegeben hat, und vielleicht auch die Kirche, in welcher sie begraben werden sollen, je gesehen zu haben‘ (S. 46) als Drohung für unsere Zeit empfindet. Gewiß wird eine gründliche Abhilfe nicht leicht sein und einen guten Teil der seelsorglichen Kräfte absorbieren; aber schließlich muß auch dieses gutbebaute Arbeitsfeld seine eigene Konsumtion zu decken imstande sein.

Der zweite Teil des Buches geht auf die Art der Seelsorge in den Großstädten ein; er stellt die im ersten Teile zerstreut schon angedeuteten Pastoralregeln zusammen und bildet so eine Art von Pastorallehrbuch speziell für die Großstadt-Seelsorger. Obgleich auch hier nichts wesentlich neues gesagt, die pastoralen Anweisungen vielmehr in Übereinstimmung mit unsern besten Handbüchern vorgelegt werden, so verdient doch auch dieser Teil die wärmste Empfehlung. Die intensive Seelsorge verlangt auch persönlichen Kontakt zwischen Priestern und Gläubigen. ‚Der Kontakt wird die Seele der Seelsorge bleiben‘ (S. 452). Gewiß fördern die Vereine den Kontakt; darum werden sie gerade unter dieser Rücksicht von den Pastoralisten empfohlen. Aber sie genügen bei weitem nicht. Man wird dem Verf. recht geben müssen, wenn er den systematischen Hausbesuch befürwortet und auch auf ihn lassen sich die Worte eines Mailänder Priesters anwenden: ‚Wo der Pfarrer nicht zugreift, greifen eben die Roten zu‘ (S. 160). Und daher ist auf eine Vermehrung der Pfarrkirchen und Verringerung der auf die einzelnen Sprengel entfallenden Seelenzahl Bedacht zu nehmen. Möge das anregend geschriebene Buch reichsten Segen bringen.

Innsbruck. J. Biederlack S. J.

‚Krisis der Axiome der modernen Physik‘ lautet der Titel eines Buches (Esztergom-Ungarn 1908, 406 S.), in dem Prof. der Philos. Dr. Pécsi die Axiome der modernen Physik, die Grundgesetze

der Bewegung und der Energetik, sowohl vom Standpunkte des Philosophen als auch des Empirikers einer neuen Revision unterziehen will. Das Werk bewegt sich zwar in erster Linie im Bereiche der Physik, doch greifen seine Beweise manchmal in die aristotelische Philosophie über, und so liegen die darin besprochenen Probleme nicht ganz außerhalb des Gebietes dieser Zeitschrift. Physiker haben sich schon an anderen Orten darüber ausgesprochen. Vom scholastischen Standpunkte aber wurde der Grundgedanke, der im Buche behandelt wird, noch nicht berührt; nur von dieser Rücksicht her wollen die folgenden Bemerkungen gemacht sein.

Es ist jedenfalls ein fruchtbares Unternehmen, an den physikalischen Grundbegriffen eine Kritik zu versuchen. In der auf aristotelischer Grundlage aufgebauten Kosmologie fühlt man wohl häufig die Notwendigkeit einer reelleren Begriffsbestimmung, als sie die moderne Physik bietet; Physik und Naturphilosophie bedürfen noch gegenseitiger Hilfe und Kontrolle. Dr. Pécsi will der wissenschaftlichen Welt eine Anregung zu dieser großen Arbeit geben, ja zum Teil selbst die Aufgabe lösen. — Er spricht in vollster Überzeugung von der Falschheit der bisherigen Axiome der Physik. ‚Fünf falsche Axiome werden in diesem Buche widerlegt' — sagt er im 1. Kapitel S. 15, und meint darunter die drei Bewegungsgesetze Newtons, das Prinzip von der Konstanz der Energie und das Entropiegesetz. ‚Unterwirft man diese Axiome der logischen Spektralanalyse, so erscheinen in ihnen sofort die schwarzen Linien der Trugschlüsse und Sophismen'. Als Hauptzweck seines Werkes bezeichnet er die Widerlegung des Gesetzes von der Erhaltung der Energie, ‚weil — wie er meint — dieses die Grundlage des ganzen Materialismus ist', und ‚mit diesem Prinzip steht und fällt das ganze wissenschaftliche Gebäude des Monismus'. Er hofft so auch dem Apologeten einen guten Dienst zu erweisen, denn ‚bei fast jeder monistischen These spielt das Prinzip von der Konstanz der Energie eine große Rolle'; auch der kosmologische Gottesbeweis soll durch die Widerlegung dieses Prinzips ‚seine altbewährte und ursprüngliche Kraft wieder erhalten'; und ‚alle übrigen metaphysischen Fragen werden von der Anfeindung durch dieses Prinzip ein für allemal frei sein'.

Diese Behauptungen, insbesondere auch die Einschätzung des Zusammenhanges zwischen Energie-Erhaltung und Monismus, sowie die Erwartungen des Autors, die er in seiner Begeisterung für seine Ideen ausspricht, sind übertrieben. Die Grundidee — deren Erörterung an und für sich der Naturphilosophie wie der Physik nur nützen könnte — ist ein

Versuch zu einer finitistischen Grundlegung der Physik; darum richtet sich die Argumentation besonders gegen den 2. Teil des I. Newtonschen Bewegungsgesetzes (Omne corpus perseverat *in statu suo . . . movendi* uniformiter in directum, nisi quatenus illud a viribus impressis cogatur statum suum mutare). P. meint schon aus dem Kausalitätsprinzip schließen zu können, daß ‚eine Bewegung, die von einem einfachen und endlichen Anstoß kommt, niemals ohne Ende dauern kann, sondern in sich und wesentlich endlich (auch der Dauer nach endlich) sei (S. 31). Im XIV. Kap. versucht er auch mit Berufung auf Experimente mit der Atwoodschen Maschine seine These nachzuweisen. Die Beurteilung dieses rein experimentellen Beweises überlassen wir den Physikern, wir beschränken uns auf den spekulativen Beweis.

Pécsi betrachtet seinen Grundgedanken für neu; er ist aber gar nicht neu. Der Autor scheint ihn aus der Geschichte der aristotelischen Philosophie nicht zu kennen. Und doch hat ihn schon der Stagirite ausgesprochen, wo er die Allmacht des primus motor aus der Unendlichkeit der Weltbewegung beweisen wollte. Aristoteles nimmt die These zum Ausgangspunkt: „. . . οὐχ οἱόντε οὐδὲν πεπερασμένον κινεῖν ἄπειρον χρόνον‘ (Φυσικῆς ἀκροάσεως H. ι.), aber diese These zu beweisen gelang ihm nicht. Die Schwäche seiner Begründung wurde später von Avicenna bemerkt, aber nicht widerlegt. Das Bedenken Avicennas hat Averroës zurückgewiesen; erst der hl. Thomas hat den wahren wunden Punkt des aristotelischen Beweises angedeutet, indem er schreibt: ‚Alia autem dubitatio est difficilior. Non enim videtur esse contra rationem moventis finiti, quod moveat tempore infinito: quia, si illud finitum sit incorruptibile vel impassibile secundum naturam usam, et non recedens a natura sua, semper eodem modo se habet ad movendum; quia idem semper eodem modo se habens semper facit idem‘ (Lectio XXI. in VIII. ll. Physicorum). Doch während Thomas sich noch zurückhaltend ausspricht, führt Suarez gegen die Verteidiger des Philosophen, gegen Occam, Scotus, Thomas, besonders gegen Cajetan, eine gediegene Argumentation, deren Grundgedanke ist: ‚ex infinitate effectus non potest inferri major infinitas in causa, quam sit in effectu, ergo si effectus tantum augetur extensive in duratione, ex hoc capite non requirit in causa (in unserem Falle in dem Impuls, der nicht die formelle Bewegung sein kann) infinitam virtutem intensivam, sed virtutem infinite durantem‘ (Disp. Metaph. XXX. n. 12.). Mit Recht! Aus dem Prinzip der Kausalität folgt nicht mehr, als was Suarez da ab-

leitet. So kommt man aber notwendiger Weise auf die Frage, wie die nächste Ursache der formellen Bewegung beschaffen sei, oder mit anderen Worten: was für ein ‚Sein' hat der (im bewegten Körper rezipierte) Impuls? Hat er ein ‚esse permanens' oder ein ‚esse fluens'? Dr. Pécsi sucht dieser Frage auszuweichen, indem er schreibt: ‚Absichtlich vermied ich alle metaphysischen Fragen, die der vorliegenden Frage naheliegen, zB. die Frage über das Wesen der Bewegung, über das Wesen der Kräfte usw.' (S. 194), und doch hängt die philosophische Antwort ganz und gar davon ab. Denn die Bewegung, als eine reelle Veränderung muß notwendiger Weise eine dem Körper inhärierende reelle Ursache haben, welche durch ihren unmittelbaren Einfluß die formelle Bewegung hervorruft. Diese unmittelbare Ursache, der Impuls nämlich, dessen Träger die Substanz des bewegten Körpers sein muß — mag sie eine von einem anderen Körper durch eine actio transiens hervorgebrachte Qualität, oder der actus primus proximus einer dem Körper innewohnenden Kraft sein — sie kann jedenfalls kein ‚esse fluens' haben, und mithin auch noch keine formelle Bewegung sein, wie sich bei einigem Nachdenken leicht einsehen läßt. Hat aber dieser dem Körper schon inhärierende Impuls ein esse permanens, aus welchem Grunde behauptet man, daß er ohne den Einfluß irgendeiner äußeren Ursache nicht nur seiner Intensität, sondern auch seiner Dauer nach ein begrenztes Sein hat, so daß er nach gewisser Zeit von selbst aufhörte? Eine subtilere Diskussion mit Rücksicht auf den Zusammenhang zwischen Dauer, Existenz und physischer Kausalität unterlassen wir; es soll nur angedeutet werden, daß die metaphysische Lösung des Problems nicht so einfach aus dem Kausalitätsprinzip fließt, wie Dr. Pécsi es meint.

Andrerseits bleibt es allerdings wohl möglich, daß der Impuls seiner Existenz nach, und somit auch seiner Dauer nach begrenzt sei, und so bleibt auch das Fundament der Opposition gegen die Newtonisten und somit ein finitistisches System metaphysisch möglich. Worauf es in erster Linie ankäme, das wäre: ausschlaggebende Beweise zu liefern, welche der beiden Auffassungen von dem Impuls, die dauerlich finitistische oder die der Newtonisten, **objektive Gültigkeit** hat! Unseres Erachtens hat der Autor solche nicht erbracht. Wir sind übrigens der Meinung, daß diese Frage metaphysisch sich nicht entscheiden läßt, da sich der menschliche Geist von dem physischen Kausaleinfluß nur einen sehr dunklen Begriff bilden kann und das ‚Wie' der Mitteilung von neuem Dasein nicht erkannt wird. Die experimentelle Physik ist

da berufen, einen aposterioristischen Anhaltspunkt für die Spekulation zu bringen.

Wir wiederholen: Anregung zu einer eingehenden Kritik mancher physikalischen Axiome ist lobenswert; freilich müßte eine solche Kritik in ruhigerem Tone und gründlicher vorgehen, als es in dem vorliegenden Versuch geschieht.

Innsbruck. S. B.

Kleinere Mitteilungen. 1. Von Herders neuesten Jahrbüchern erfuhr das ‚Jahrbuch für Zeit- und Kulturgeschichte 1908' eine sehr wünschenswerte Ausgestaltung. (Über den I. Jhg. vgl. diese Ztschr. 1909 S. 194 f.) Der Abschnitt ‚Soziale und wirtschaftliche Fragen' zählt diesmal 6 Unterabteilungen (gegenüber 4 im I. Jahrg.), da ‚Volkswirtschaft' und ‚Soz. Bewegung' getrennt behandelt werden, ferner dem Unterrichts- und Bildungswesen in Österreich eine selbständige Bearbeitung zuteil geworden ist. Der Bericht über die Theologie wurde nach den Gruppen: Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte und Kirchenrecht, Dogmatik und Apologetik, Praktische Theologie, unter vier Referenten aufgeteilt. Die ‚Sprachwissenschaft' ist durch die zwei neuen Abteilungen ‚Anglistik' und ‚Romanistik' erweitert. Der Abschnitt ‚Kunst' hatte im I. Jhg. nur die Rubriken 1. Bildende Kunst und 2. Musikgeschichte, jetzt sind es: 1. Bildende Kunst, 2. Musik: A. Kirchliche Musik, B. Oper und Konzert, 3. Theaterwesen. — ‚Missionswesen' wurde ausgeschieden und ganz dem ‚Kirchlichen Handbuch' überlassen, ‚Volkskunde' soll, soweit sie nicht schon in den anderen Rubriken berücksichtigt wird, dem ‚Jahrbuch der Naturwissenschaften' eingefügt werden. Das Jahrb. der ‚Zeit- und Kulturgesch.' gestaltet sich zu einem vortrefflichen Orientierungsmittel für die einschlägigen Gebiete des Geisteslebens aus.

2. Viel Lob gebührt dem zweiten Band des ‚Kirchl. Handbuch für das kath. Deutschland', der den I. Jahrg. ergänzt und durch neue Daten erweitert (vgl. diese Zeitschr. 1909 S. 102 ff). Der neue Titelzusatz ‚für das k. Deutschland' soll irrtümlichen Auffassungen über den Inhalt vorbeugen. Dennoch finden auch jetzt ‚Die kath. Heidenmission' und ‚Die Lage der k. Kirche im Ausland' entsprechende Berücksichtigung. Die Anordnung der 7 Abschnitte (gegen 6 im Vorjahr) ist jetzt folgende: 1. Organisation der Gesamtkirche, 2. Kirchenrechtliche Gesetzgebung und Rechtsprechung, 3. Die k. Heidenmission, 4. Die Lage

der k. Kirche im Ausland, 5. Kirchl. Statistik Deutschlands, 6. Organisation der k. Kirche in Deutschland. K.

3. Auch die 5. Aufl. von Stöhr's Pastoralmedizin zeigt wiederum die ergänzende und verbessernde Hand ihres jetzigen Herausgebers Dr. Kannamüller in Passau; sie ist um etwa 34 Seiten vermehrt. Dankenswert sind vor allem die Zusätze über die seelsorgliche Behandlung von Neurasthenikern (S. 392 ff), über die Wechselfälle bei der Geburt sowie die Fürsorge für die neugeborenen Kinder (S. 461 ff), und nicht weniger über die nichtswürdigen Bestrebungen zur Abschaffung des § 175 des Reichsstrafgesetzb. (S. 511 ff). Man wird dem Urteile des Verf. durchaus zustimmen müssen, daß die moralischen Vergehungen der Neurastheniker durchwegs einer milderen Beurteilung bedürfen (S. 399) sowie daß ‚ein entsprechender geistlicher Zuspruch des Beichtvaters zu einem nervösen Beichtkind das Meisterstück priesterlicher Psychologie ist; hiervon hängt mehr ab als mancher Pönitentiar denkt' (S. 340). Auch zur Frage der Zulassung von Ärztinnen nimmt der Verf. Stellung (S. 458). Vermißt habe ich hingegen ein Urteil über die neue thanathologische Theorie, welche den Tod, d. i. die endgültige Trennung der Seele vom Körper oft erst nach dem Verschwinden aller äußerlich wahrnehmbaren Lebenszeichen eintreten läßt, so daß der wirkliche Tod manchmal sogar eine geraume Zeit später erst eintritt. — Die Notwendigkeit einer neuen Auflage dieser Pastoralmedizin ist namentlich in Anbetracht der anderen ähnlichen Handbücher gewiß ein erfreuliches Zeichen des Interesses, welches die katholische Wissenschaft und Seelsorge den einschlägigen medizinischen Fragen entgegenbringt. Bd.

4. Die schon wiederholt in dieser Zeitschrift empfohlene Sammlung ‚Glaube und Wissen. Volkstümliche Apologie auf wissenschaftlicher Grundlage' (Münchener Volksschriftenverlag, Preis pro Nummer 50 Pf) behandelt im Doppelheft 19/20 das interessante Thema ‚Der Weltuntergang'. Der Verfasser Dr. Joh. Rademacher, Prof. an der kath. Lehrerbildungsanstalt Wien-Währing, stellt sich das Ziel, zu zeigen, daß zwischen der Schilderung des Weltunterganges nach der hl. Schrift und den Möglichkeiten eines Weltbrandes nach den Ergebnissen und Annahmen der kosmischen Physik kein Widerspruch besteht. Darum werden zuerst die betreffenden Aussprüche der hl. Schrift vorgelegt und erklärt (mit den auf S. 22 gegebenen Deutungen werden nicht alle Exegeten einverstanden sein; falls S. 25 gesagt sein soll, daß das Tote Meer vulkanischen Ursprungs sei, so stehen dieser Ansicht heute gewichtige Bedenken entgegen); hierauf werden die einzelnen Weltkatastrophen-

Theorien (Zusammenstoß mit einem Kometen oder mit Meteoriten, die Zöllnersche, die Seeligersche und die Vogel-Wilsingsche Theorie der ‚neuen Sterne‘) erörtert. Die ganze Art der Ausführungen ist sehr maßvoll, den bestimmt umschriebenen Zweck erreicht das Schriftchen vollständig. A.

5. Zu den besten Konversionsschriften kann das eben bei Herder erschienene Buch ‚Fügung und Führung. Ein Briefwechsel mit Alban Stolz‘ gezählt werden (IV u. 272 S.; M 2.02). In ungewöhnlicher Klarheit leuchtet aus dem hier sich darstellenden Lebensabschnitt der Konvertitin Julie Meineke die sichere Führung der göttlichen Gnade durch. Manche noch suchende Seele dürfte in diesen einfachen Briefen vollkommenen Aufschluß über ihre Fragen und Bedenken finden. Der Priester aber wird aus der geschickten und entschiedenen Art des Seelenführers Alban Stolz viel lernen können. Dem Herausgeber Universitätsprofessor Dr. Julius Mayer für diese Gabe viel Dank! K.

6. Das zweite Heft der ‚Gesammelten kleineren Schriften‘ von M. Meschler S. J. enthält ‚Leitgedanken katholischer Erziehung‘ (155 S.; Herder). Alle sechs Abschnitte: Verstandesbildung, Bildung des Willens, B. des Herzens, Erziehung und Bildung der Phantasie, Bildung des Charakters, Erziehung und Heranbildung des Leibes, sind ganz kostbare Beiträge zur pädagogischen und aszetischen Literatur, voll tiefer Weisheit und praktischer Erfahrung in ansprechendster Form. — Das 3. Heft ‚Aus dem kirchlichen Leben‘ spricht über: Opferbegriff, Schönheit der euchar. Opferfeier, Brotvermehrung und Kommunion, Fronleichnam, Ablaß, Sieben Kirchen-Fahrt in Rom. K.

7. Aus der Lackenbacherschen Stiftung an der Wiener Universität sind 800 Kronen für die beste Lösung der nachstehenden biblischen Preisfrage zu vergeben: ‚Die Jenseitsvorstellungen im Buche der Psalmen‘. Einlieferungstermin: 15. Mai 1911. Alle Konkurrenzbedingungen sind genau dieselben wie bei der vorjährigen Preisausschreibung; vgl. diese Zeitschr. XXXIII (1909) S. 196.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'*)

Nr. 122. 1909. Innsbruck, 10. Dez.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 10. September 1909:

Aab Friedrich Joseph, Neues Wendelinusbuch. 8. Aufl. (160) Heiligenstadt, Cordier. Geb. 75 Pf.

Abhandlungen, Kirchenrechtliche. Herausgeg. von Dr. Ulrich *Stutz.* 59. u. 60. H.: Die Verwaltung des Köln. Grossarchidiakonates Xanten am Ausgange des Mittelalters. Von Dr. phil. Joseph *Löhr.* (XVI, 392) Stuttgart 1909. Enke. M 10.60.

Albers P., Enchiridion historiae ecclesiasticae universae. Ad recognitam et auctam editionem Neerlandicam alteram in Latinum serm. versum. T. I. Christiana antiquitas: aa. 1—692. (VIII, 328) Neomagi 1909, Malmberg. Zu beziehen durch Herder. Das ganze dreibändige Werk M 11.20.

Albing A., Harmonien und Disharmonien der Seele. Mit einem Anhange: Irenisches und Ironisches. 16. (312). M 1.80. Eleg. Leinwb. M 2.50. Regensburg 1910 Pustet.

Allard Paul, St. Sidoine Appollinaire (431—489). (Collection ‚Les Saints') (XII, 213) Paris 1910, Victor Lecoffre. Fr. 2.—.

Andachtsbildchen, Neue, der Gesellschaft für christl. Kunst, München. In künstler. Farbendruck 25 St. M 1.—, 100 St. M 2.50.

Anzeiger, Literarischer. Redig. v. Prof. Dr. Fr. Gutjahr. Graz, Styria. Pr. jährl. K 3.—. 23. Jahrg. Nr. 12.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter'. Pr. jährl. M 4.—. 5. Jahrg. Nr. 9—11.

Bartmann, Dr. Bernhard, Christus ein Gegner des Marienkultus? Jesus u. seine Mutter in den hl. Evangelien. Gemeinverständlich dargestellt. (VIII, 184) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 3.— (K 3.60).

Baumgartner, P. Dr. Ephrem O. M. Cap., Lektor d. hl. Theologie, Eucharistie und Agape im Urchristentum. Eine literar-historische Untersuchung (XVI, 336) Solothurn 1909, Union.

Bernardi, Sac. Dott. Valentino, Esame de' fondamenti del modernismo. (223) Treviso 1909, Tipografia cooperativa Trivigiana. L 1.75.

Björnbö Axel Anthon u. Carl S. **Petersen.** Der Däne Claudius Clausson Swart (Claudius Clavius), der erste Kartograph des Nordens, der erste Ptolomäus-Epigon der Renaissance. Neue Bearbeitung. Unter Mitwirkung der Verfasser übersetzt von Ella *Lesser* (VI, 266). Mit 3 Karten, einer synop. Namentafel u. einem Facs. des neugefundenen Clavustextes. Innsbruck 1909, Wagner.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. K 4.—. 32. Jahrg. Nr. 8—11.

Blätter, Katechetische. Herausg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 35. Jahrg. H. 9—11.

Bona Io., Presb. Card. Ord. Cisterc., De sacrificio missae. (XII, 208) Ratisbonae 1909, Pustet. M 0.60, geb. M 1.—.

Bonkamp, Dr. theol. Bernh., Zur Evangelienfrage. (IV, 83) Münster i. W. 1909, Aschendorff. M 2.30.

Broussoie J.-C., L'Art, la Religion et la Renaissance. Essai sur le Dogme et la Piété dans l'Art Religieux de la Renaissance Italienne. (139 gravures, XIV, 491) Paris 1910, Téqui. 5 Fr.

Canisiusstimmen, Freiburg (Schweiz), Canisiusdruckerei. 1909. H. 1—12.

Časopis katolického duchovenstva. (Publicatio periodica cleri catholici Bohemici. Cum supplemento ‚Slavorum litterae theologicae') Orgán vědeckého odboru akademie křest. v Praze. Ročn. L(LXXV), 1909. Prag, fürsterzbisch. Buchdruckerei Rohlíček & Sievers. Jährl. (10 Hefte) K 9.—.

Cathrein Viktor S. J., Recht, Naturrecht u. positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. 2., beträchtl. verm. Aufl. (VIII, 328) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 4.—, K 4.80.

— — Die katholische Weltanschauung in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral. Ein apologet. Wegweiser in den großen Lebensfragen für alle Gebildete. Zweite, bedeutend verm. Aufl. (XVI, 578) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 6.— (K 7.20).

Cotel Petrus S. J., Katechismus der Gelübde für die Gott geweihten Personen des Ordensstandes. A. d. Franz. übs. v. Augustin Maier. 7. verb. Aufl. (VIII, 104) Freiburg u. Wien 1909, Herder. 70 Pf. (84 h).

Couturier, Dom M.-J., O. S. B., Sainte Bathilde, reine des Francs. Histoire politique et religieuse (X, 367) Paris 1909, Téqui Fr 3.50.

Dach Hugolinus, Ord. Erem. St. Aug., Regelbuch für die Mitglieder des dritten Ordens vom hl. Vater Augustinus. (366) Heiligenstadt, Cordier. Geb. M 1.50

Dalman, Prof. D. Dr. Gustaf, Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaft d. hl. Landes zu Jerusalem. 5. Jahrg. Mit 2 Textskizzen, 6 Tafeln, 1 Karte. (138) Berlin 1909, Mittler u. Sohn. M 2.60.

Desmet Aloysius (Prof.), De Sponsalibus et Matrimonio. Tractatus Canonicus et Theologicus. (Theologia Brugensis) (XXVII, 563) Brugis 1909, Car. Beyaert. Fr 7.50.

Donat, Dr. Joseph S. J., Professor a. d. Univers. Innsbruck, Die Freiheit der Wissenschaft. Ein Gang durch das moderne Geistesleben. (XII. 494). Innsbruck 1910, Fel. Rauch. K 4.80.

Egger, Dr. Augustinus, weil. Bischof v. St. Gallen, Der Klerus u. die Alkoholfrage. 4. Aufl. (IV, 40) Freiburg u. Wien 1909, Herder. 40 Pf (48 h).

Elisabeth-Blatt. Red. von Pesendorfer. Linz, Kath. Preßverein. Preis jährl. K 2.24. 4. Jahrg. H. 9—11.

Encyclopedia, The Catholic, an international Work of reference on

the Constitution, Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church. In fifteen volumes Volume V (Dioc—Fath). (796) New York 1909, Robert Appleton Company. (Alleinvertrieb für Deutschl. u. Österr.-Ung. bei Herder, Freiburg i. Br.) Geb. M 27.—.

Études Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineurs Capucins. 11e année (1909) Fr 12.—. (Direction: Maison St. Roch, Couvin, prov. de Namur, Belgique. Admin.: Libr. J. de Gigord Paris 6e, 15 Rue Cassette).

Exhortatio ad clerum s. Pius X.

Forschner, C., Päpstl. Hausprälat, Fest- u. Gelegenheitspredigten (VIII, 392). Mainz 1909, Kirchheim. M 2.80.

Forschungen zur inneren Gesch. Österr. s. Mayer Theodor.

Foerstl, Dr. Joh., **Das Almosen.** Eine Untersuchung über die Grundsätze der Armenfürsorge in Mittelalter und Gegenwart. (156) Paderborn 1909, Ferd. Schöningh. M 3.40.

Galante Dott. Andrea, Elementi di Diritto Ecclesiastico. (XXXVI, 605) Milano 1909, Società Editrice Libraria. L 10.

Gardeil A., Dominicain. Le donné révélé et la théologie. (Bibliothèque théologique) (XXVII, 372) Paris 1910, Lecoffre. Fr 3.50.

Garrigou-Lagrange O. P., Prof. de dogme, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques. Suivi d'une étude sur la valeur de la critique moderniste des preuves thomistes de l'existence de Dieu. (XXX, 311) Paris 1909, Beauchesne & Cie Fr 3.50.

Geheiligtes Jahr. Lehren u. Beispiele der Heiligen in kurzen Lesungen für alle Tage des Jahres. Nach dem Ital. frei bearbeitet von Dr. Friedrich Hense (Aszetische Bibliothek). 4. Aufl. (XII, 528) Freiburg u. Wien 1909, Herder. Geb. M 3.50 (K 4.20).

Gillet M. S., O. P., Devoir et Conscience. (328) Bruges 1910, Desclée, de Brouwer et Cie. Fr 3.50.

‚Glaube und Wissen'. Heft 24: Die Krone der Schöpfung, Eine anthropologische Skizze. Von Dr Joh. Bumüller. (96 Münchener Volksschriftenverlag 1909. 50 Pf.

Gratry A., La morale et la loi de l'histoire. 2 tomes. (XII, 329; 377) 4me éd. Paris 1909, P. Téqui, Rue Bonaparte 82. Fr 7.50.

Gregory Caspar René, Textkritik des Neuen Testamentes. III. Band. (S. 995—1456) Leipzig 1900, Hinrichs'sche Buchhandlung. M 12.

Gromer, Dr. Georg, Die Laienbeicht im Mittelalter. Ein Beitrag zu ihrer Geschichte. (Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Seminar München. III. Reihe Nr. 7) (VIII, 93) München 1909, Lentner. K 2.40.

Grunewald Camillus, Missa pro defunctis. (Einzel-Ausgaben der vatik. Mess-, Vesper- u. aa. Gesänge in Choral- u. modernen Noten u. deutscher u. franz. Übersetzg. Heft 1) (X, 16) Graz u. Wien 1910, Styria. K 0.75.

Gutjahr, Dr. F. S., Die Briefe des heiligen Paulus. II. Band, 3. u. 4 Heft: Die zwei Briefe an die Korinther. (IX, 292) Graz u. Wien 1910, Styria. K 6.—.

Handweiser, Literarischer. Begr. v. Hülskamp, redig. v. Riesert. Münster Theissing. Jährl. M 6.—. 47. Jahrg. Nr. 16—23.

Hauptkatalog der Gesellschaft für christl. Kunst mit über 200 Abbildungen. München 1909. M 0.65.

Holzhey, Dr. Carl, Fünfundsiebzig Punkte zur Beantwortung der Frage: Absolute oder relative Wahrheit der hl. Schrift? Eine Kritik der Schrift Dr. Fr. Eggers: Absolute oder relat. Wahrh. der hl. Schrift. (48) München 1909, Lentner. M 0.90.

de Hummelauer Franc. S. J., Meditationum et contemplationum s. Ignatii de Loyola puncta libri exercitiorum textum diligenter secutus explicavit. Ed. altera recognita (596). Friburgi Br. 1909, Herder. M 3.40 (K 4.08).

Huonder Anton S. J., Der einheimische Klerus in den Heidenländern. (Missions-Bibliothek) (VIII, 312) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 4.20 (K 5.04).

Innerkofler Ad. C. Ss. R, Lebensbild des hl. P. Klemens Maria Hofbauer. (XXII, 914) Regensburg 1910, Pustet. M 5.—, geb. M 6.20.

Jugend- und Volksbibliothek, Geschichtliche. XXVI. Bd. Die Kunst des Mittelalters. Von Dr. Adolf Fäh (VI, 135 mit 58 Illustr.) M 1.20 — XXVII. Bd. Napoleon Bonaparte. Von Prof. Dr. Adolf Eiermann. (192) M 1.20. Regensburg 1910, Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz.

Jung-Österreich. Zeitschrift für die Interessen der katholischen Jugend. Wien VII/1, Kathol. Jünglingsverein ‚Maria Hilf'. Preis jährl. K 2.60. 10. Jahrg. H. 6—8.

Kalender, Fromme's, für den katholischen Klerus Österreich-Ungarns 1910. 32. Jahrg. Redig. von Roman G. *Himmelbauer*. Wien, Carl Fromme.

Kapitza, Pfarrer und Abgeordneter, Alkohol u. soziale Frage. (16) Trier 1909, Verlag des Kathol. Mäßigkeitsbundes Deutschlands. 10 Pf. 100 Stück 6 M.

Kehr Paulus Fridolinus, Regesta Pontificum Romanorum. Italia Pontificia sive repertorium privilegiorum et litterarum a Rom. Pontificibus ante annum 1198 Italiae ecclesiis, monasteriis, civitatibus singulisque personis concessorum. Vol IV. Umbria Picenum Marchia. (XXXIV, 336) Berolini 1909, Weidmann. M 12.—.

Kirchenmusik, Die. Herausgeg. v. Vorstande des Diözesan-Cäcilienvereins Paderborn. Jährl. M 3.—. 10. Jahrg. Nr. 7/8.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Luzern, Räber & Cie. Pr. jährl. in der Schweiz F 6.—, Ausl. F 9.—. Jahrg. 1909 Nr. 36—59.

König, Dompropst Dr. Arthur, Prof. a. d. Univers. Breslau, Lehrbuch f. d. kath. Religionsunterricht in den oberen Klassen der Gymnasien u. Realschulen. Freiburg u. Wien 1909, Herder. 2. Kursus: Die Geschichte der christl. Kirche. 14. Aufl. (VIII, 118) M 1.50 (K 2.28). — 3. Kursus: Die besondere Glaubenslehre. 13. Aufl. (VIII, 76) M 1.40 (K 1.68) — 4. Kursus: Die Sittenlehre. 13. Aufl. (VIII, 76) M 1.20 (K 1.44).

Kortleitner Franz Xav. O. Praem., De Hebraeorum ante exsilium Babylonium Monotheismo. (XXVII 191) Oeniponte 1910, Wagner. K 5.—.

Kühlens Kunstverlag, M.-Gladbach. Hauptkatalog (325 S. ca. 1000 Abbild.) M 1.—. — Weihnachts-Katalog 1909 mit Neuheiten. (An Interessenten kostenlos mit Originalmustern.)

Kultur, Soziale. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Preis jährl. M 6.—. 29. Jahrg. Nr. 10, 11.

Kunst, Die christliche. München. Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 5. Jahrg. H. 12; 6. Jahrg. H. 1. 2.

Lepin, M., La valeur historique du quatrième Évangile. I. Les récits et les faits. II. Les discours et les idées (XI, 648; 428). Paris 1910, Letouzey et Ané. Fr 8.—.

Leuchtturm. Illustrierte Halbmonatschrift für die stud. Jugend. Trier, Paulinus-Druckerei. Jährlich M 2.— (K 2.40). 2. Jhg. H. 15—21.

Lindner, Pirmin O. S. B., Fünf Professbücher süddeutscher Benediktiner-Abteien. Beiträge zu einem Monasticon-benedictinum Germaniae. I. Wessobrunn (XII, 89) II. Weingarten (X, 153). Kempten 1909, Kösel.

— — Gallia Benedictina oder Uebersicht der am Beginne d. XVIII. Jahrh. bis zum Ausbruche der französ. Revolution noch bestandenen Männer- u. Frauen-Abteien des Benediktiner-Ordens. (VIII, 62) 4. Kempten 1909, Kösel.

Lintelo Julius S. J., Das eucharistische Triduum. Ein Hilfsbuch für die Predigt über die tägl. Kommunion. Übers. v. Josef Finster S. J. (192). Saarlouis 1909, Hausen u. Co. M 1.25 (K 1.50).

Lohninger, Prälat Dr. Josef, Rektor der Anima, S. Maria dell' Anima, die deutsche Nationalkirche in Rom. Bau- u. kunstgeschichtl. Mitteilungen a. d. Archiv der Anima (XXXIV, 155) Rom 1909, Selbstverlag, Kommission Pressverein Linz. K 5.—.

Louis M., Doctrines religieuses des Philosophes Grecs. (Bibliothèque d'histoire des Religions) (374) Paris 1909, Lethielleux. Fr 4.—

Mader Evar. s. Studien Biblische.

Maier Joh., Die Meßgebete der Kirche. Eine Beigabe zu den liturgischen Andachtsbüchern von Anselm Schott O. S. B. (VIII, 50) 2. Aufl. Freiburg u. Wien 1909, Herder. 30 Pf. (36 h).

Mannajoli Dominico, Supplementum Editioni Quintae Summulae Theologiae Moralis Josephi Card. *D'Annibale*. Complectens praecipua ex Actis et Decretis novissimis S. Sedis. Romae 1909, Desclée et Socii. (143) L 1.—.

Mark David, em. Prof. des fb. Sem. Vincentinum in Brixen, Exhorten zunächst für die studierende Jugend auf die Sonn- u. Festtage des Schuljahres. 3. Bd., 3. reich verm. Aufl. (IV, 485) Brixen 1910, Weger. K 5.—.

Mayer, Dr. Julius, Fügung und Führung. Ein Briefwechsel mit Alban Stolz. (VI, 272) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 3.— (K 3.60).

Mayer, Dr. phil. Theod., Der auswärtige Handel des Herzogtums Österreich im Mittelalter. (Forschungen zur inneren Geschichte Österreichs, herausgeg. v. Prof. Dr. A. *Dopsch*. Heft 6) (X, 200) Innsbruck 1909, Wagner.

de Mathies, Msgr. Dr. Paul Baron (Ansgar Albing), Predigten u. Ansprachen zunächst für die Jugend gebildeter Stände. 1. Bd.: Predigten vom 1. Adventsonntag bis zum weissen Sonntag nebst 11 Gelegenheitsreden. (X, 222) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 2.50 (K 3.—).

Maurenbrecher Max, Von Nazareth nach Golgatha. Untersuchungen über

die weltgeschichtl. Zusammenhänge des Urchristentums. (275) Berlin-Schöneberg 1909, Buchverlag der ‚Hilfe'. M 4.—.

Meffert, Dr. Franz, Die Ferrer-Bewegung. Eine Selbstentlarvung des Freidenkertums. (40) M. Gladbach 1909, Volksvereinsverlag. 20 Pf.

— — **Freidenkerschlagworte.** Kritisch geprüft. 20.—40. Tausend. Ebda. (64) 20 Pf.

Meins Emil, Tende ad Aeterna. Konstantinopel, Selbstverlag. (320) M 3.25.

Merkelbach H., De sacramentis sub conditione: ‚si es dispositus' non ministrandis. (18) Liège 1909, Dessain.

Mignot, Msgr., Archevêque d'Albi. L'Eglise et la Critique. (XI, 216) Paris 1910, Lecoffre. Fr 3.50.

Missionen, Die katholischen. Illustr. Monatschrift, herausgeg. von einigen Priestern der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. B., Herder. Preis jährl. M 4.— (K 4.80). 38. Jahrg. (1909/10) Nr. 1. 2. 3.

Mitteilungen der Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg i. Br. Neue Folge Nr. 12, September 1909. — Nr. 13: Weihnachts-Almanach 1909.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch u. E. v. Ottenthal redigiert v. Oswald *Redlich*. XXX. Bd. H. 1. 2. 3. VIII. Ergänzungsband. H. 1. Innsbruck 1909, Wagner.

Möhler, Msgr. K., Oberschulrat, Kommentar zum Katechismus für das Bistum Rottenburg. 1. Bd., 4. umgearb. Aufl. (VIII, 252) Rottenburg a. N. 1909, Bader. M 3.20.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Luzern u. Zürich, Bäßler, Drexler u. Cie. Jährl. F 8.— (K 8.—). 31. Jahrg. Nr. 9—12.

Monatsschrift, Katechetische. Hsg. von Schulrat F. W. Bürgel. Münster i. W., Schöningh. Preis jährlich M 4.20. 21. Jahrg. Nr. 9. 10.

Monumenta Vaticana historiam episcopatus Constantiensis in Germania illustrantia. Römische Quellen zur *Konstanzer Bistumsgeschichte* 1305—1378. Herausgeg. v. d. badischen historischen Kommission. Bearbeitet von Karl *Rieder*. (XC, 738) Innsbruck 1908, Wagner.

Niglutsch, Prof. Dr. Josephus, Brevis commentarius in S. Pauli Apostoli epistolam ad Romanos usui studiosorum s. Theologiae accommodatus. Ed. 2a. emendata (VI, 186) Tridenti 1909, Seiser. K 2.50.

von Oer, Sebastian O. S. B., Daheim. Gedanken über die christl. Familie. (X, 202) Freiburg u. Wien 1909, Herder. Geb. M 2.— (K 2.40).

O'Sullivan J. M., Old Criticism and New Pragmatism. (XIII, 317) Dublin 1909, M. H. Gill and Son LTD; London Longmans Green and Co. 7/6 S.

Pastor bonus. Hsg. v. Dr. E. Willems. Trier, Paulinus-Druckerei. Preis jährlich M 4.—. 21. Jahrg. Nr. 10—12; 22. Jahrg. Nr. 1. 2.

Pesch Christianus S. J., Praelectiones dogmaticae. T. I. Institutiones propaedeuticae ad sacram theologiam. (I. De Christo legato divino. II. De ecclesia Christi. III. De locis theologicis.) Ed. IV. (XXVI, 452) Friburgi 1909, Herder. M 7.— K (8.40).

Pius X. Mahnworte an den kathol. Klerus (4. August 1908, Haerent animo penitus). Autorisierte Ausgabe. Lateinischer u. deutscher Text. (54) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 0.80 (K 0.96).

Pius X. Rundschreiben über d. hl. Anselm. (21. April 1909: Communium rerum). Autoris. Ausgabe. Latein. u. deutscher Text. (75) Ebda. M 1.— (K 1.20).

Pionier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Zugleich Beiblatt der illustr. Kunstzeitschrift „Die christliche Kunst“. Jährl. M 3.—. 2. Jhg. H. 1. 2.

Przegląd Powszechny. Krakau 1909. Jährl. K 20.—. Tom 104 (zesz. 10. 11).

Rassegna Gregoriana. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. Pr. jährl. L 7.—. 9. Jahrg. Nr. 7—10.

Raft Dr. Ferd., Zur Theorie und Praxis der Katechese, zugleich Bericht über den katechetischen Kurs in Luzern. (435) Luzern 1909, Räber u. Cie. M 5.—.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—. T. 25 Nr. 2—4.

Reck, Dr Franz X., Direktor des Wilhelmstiftes in Tübingen, Das Missale als Betrachtungsbuch. Vorträge über die Meßformularien. 3. Bd: Das Commune Sanctorum — Auswahl a. d. Proprium Sanctorum. (V 610) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 7.— (K 8.40).

Reformationsgeschichtl. Studien und Texte. Herausgegeben von Dr. Joseph *Greving*. Heft 7: Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien. Herausg. v. Joseph *Schlecht*. (XXXVIII, 156) Münster i. W. 1909, Aschendorff. M 4.80.

René de Nantes, Fr M. Cap., Histoire des Spirituels dans l'Ordre de St. François (Bibliothèque d'Histoire Franciscaine I) (XVI, 502) Couvin (Belgique) 1909, Maison St. Roch.

Resinger, Prof. Dr. Josef, Der Cardinal Nikolaus von Cues, ein Pionier der Wissenschaft. (54) (Im 36. Jahresbericht d. fb. Privatgymn. in Brixen a. E.) A. Weger, Brixen 1909.

Rieder Karl s. Monumenta Vaticana.

Ritus Consecrationis Ecclesiae nach dem römischen Pontificale für den Gebrauch des assistierenden Klerus und der Sänger. (96) Regensburg 1910, Pustet. Lwb. M 1.—.

Roussel Alfred, La Religion Védique. (Religions orientales, première série) (VI, 312) Paris 1909. Téqui. Fr 3.—.

Rundschreiben s. Pius X.

Sauter Dr. Benedikt O. S. B., Die Sonntagsschule des Herrn od. die Sonn- u. Feiertagsevangelien des Kirchenjahres. 1. Bd. Die Sonntagsevangelien. 2. Aufl. (VIII, 442) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 3.80 (K 4.56).

Schatz, Dr. Adelgott, Lehrbuch der kath. Religion für Obergymnasien. 4. Teil: Geschichte der kath. Kirche. (VII, 312) Graz u. Wien 1910, Styria. K 3.—.

Scheicher Josef, Erlebnisse und Erinnerungen. III. Band, 2. Teil: Aus dem Priesterleben. (IV, 390) Wien, C. Fromme. K 3.60.

Scherer Augustin O. S. B., Bibliothek für Prediger. 4. Bd.: Die Sonntage des Kirchenjahres. Des Pfingst-Zyklus zweite Hälfte. 6. Aufl. durchgesehen von Dr. Joh. B. Lampert O. S. B. Gr. 8. (X, 852) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 10.— (K 12.).

Schill, Dr. A., Theologische Prinzipienlehre. 3. Aufl. besorgt von Dr. Straubinger. (X, 485) Paderborn 1909, Ferd. Schöningh. M 6.—.

Schlecht Josef s. Reformationsgesch. Studien.

Schmöller, Dr. Leonhard, Naturphilosophie. (VIII, 235) Regensburg 1910, Verlag vorm. Manz. M 3.—.

Schober Georg C. Ss. R., Caeremoniae missarum solemnium et pontificalium aliarumque functionum ecclesiasticarum. (XII, 426) Ratisbonae 1909, Pustet. Geb. M 4.—.

Schwalm M. B. Ord. Pr., La vie privée du Peuple juif à l'époque de Jésus-Christ. (XX, 580) Paris 1910, Gabalda et Cie.

Soziales Material für Akademiker. Nr. 2. M. Gladbach: Sekretariat Sozialer Studentenarbeit. (8) 10 Pf.

Soziale Studentenblätter. Herausg. vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit M. Gladbach, Sandstr. 5. Achtmal jährl. Beim Sekretariat M 1.—, im Buchhandel M 1.50. 1909 H. 4/5. 6/7.

Steinmann, Dr. Alphons, Aretas IV, König der Nabatäer. Eine historisch-exegetische Studie zu 2 Kor 11, 32 f. (VIII, 44) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 1.— (K 1.20).

Steinmüller, Dr. Franz, Die Feindesliebe nach dem natürlichen und positiven Sittengesetz. Eine historisch-ethische Abhandlung. Von der theol. Fakultät der Universität München preisgekrönt. (VIII, 110) Regensburg 1909, Verlag vorm. Manz M 2.80.

Stern der Jugend. Illustr. Wochenschrift für Schüler höherer Lehranstalten. Donauwörth, L. Auer. Jährl. M 4.56. 16. Jahrg. H. 34—49.

Stiefenhofer, Dr. Dionys, Die Geschichte der Kirchweihe vom 1.—7. Jahrhundert. (Veröffentl. aus dem kirchenhist. Seminar München. III. Reihe Nr. 8). (VIII, 141) München 1909. Lentner. M 3.20.

Stöhr, Dr. August, Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene. 5. verb. Aufl., bearb. von Dr. Ludwig Kannamüller. (Theologische Bibliothek) (XII, 572) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 7.50 (K 9.—).

Stolz Alban s. Mayer Julius.

Studien, Biblische, XIV. Band, 5. u. 6. H.: Die Menschenopfer der alten Hebräer u. der benachbarten Völker. Ein Beitrag zur alttestamentlichen Religionsgeschichte von Dr. Evaristus *Mader* S. D. S. (XX, 199) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 5.60 (K 6.72).

Szemle, Katholikus. Budapest, Stephaneum. Pr. jährl. K 10.—. 23. Jhrg. Nr. 7—10.

Thomae a Kempis De imitatione Christi l. IV. Textum edidit, Considerationes ad cuiusque libri singula capita ex ceteris ejusdem Thomae a K. opusc. adiecit Hermannus *Gerlach*. Ed. 3. emend. XII, 515) Friburgi Br. 1909, Herder. Geb. M 3.— (K 3.60).

Tradens A. L, Maïa ou l'illusion de la pensée occidentale. Introduction à la raison mystique. (258) Paris 1909, Leon Vanier.

Le Traducteur, The Translator, Il Traduttore, drei Halbmonatsschriften zum Studium der französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprache. La Chaux-de-Fonds (Schweiz). Preis halbj. je F 2.—, Ausl. F 2.50.

Ude, Dr. phil. et theol. Joh., Der Darwinismus und sein Einfluss auf das moderne Geistesleben. (IV, 171) Graz u. Wien 1909, Styria. K 2.—,

Vacandard E., Études de critique et d'histoire religieuse. 2me série:

L'institution formelle de l'Église par le Christ, les origines de la confession sacr., du service militaire chez les premiers chrétiens, de l'âme des femmes, l'hérésie albigeoise, la nature du pouvoir coercitif de l'Eglise. (III, 308) Paris 1910, Lecoffre Fr 3.50.

Veröffentlichungen a. d. kirchenhist. Sem. München s Gromer; Stiefenhofer.

Vogt Peter S. J., Lebensquell zur Erneuerung der Welt. Mit einem kurzen Anhang von Gebeten. 16. (226) Trier 1909, Paulinusdr. Geb. 80 Pf.

— — Stundenbilder der philosophischen Propädeutik. I B: Psychologie. (XVIII, 476) M 7.— (K 8.40); II. B.: Logik. (XII, 282) M 4.— (K 5.40). Freiburg u. Wien 1909, Herder.

Wandbilder in künstlerischem Farbendruck. Neun neue. Einsiedeln 1909, Benziger. Jedes Bild (Format 45×26 cm) M 0.80 K 0.95.

Wasmann Erich, Entwicklungstheorie u. Monismus. Innsbrucker Vorträge am 14., 16. u. 18. Okt. 1909. (VI, 83) Innsbruck 1910, Tyrolia. 50 h.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 44. Jahrg. H 1–5.

Wilhelm Balth. S. J., Die Anfänge der Luftfahrt. Lana-Gusmão. (204 mit 14 Abbildungen.) Hamm i. W. 1909, Breer u. Thiemann M 3.—.

Wilpert Joseph, Die Papstgräber und die Cäciliengruft in der Katakombe des hl. Kallistus. I. Ergänzungsheft zu de Rossis Roma Sotteranea. (XIV, 109) Mit 70 Abbild. im Text und 9 Tafeln. Freiburg i. B. 1909, Herder. M 25.— (K 30.—).

Wolfsgruber, Dr. Cölestin O. S. B., Kirchengeschichte Österreich-Ungarns. Mit einer Kirchenkarte von Österreich-Ungarn. (V, 215) Wien 1909, H. Kirsch. K 4.80.

Zehetbauer, Dr. theol. Franz, Das Kirchenrecht bei Bonifatius, dem Apostel der Deutschen. (VII, 140) Wien u. Leipzig 1910, Heinrich Kirsch. K 3.60.

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse. Herausgegeben von Alb. Büchl u. Johann P. Kirsch. Abonnem. jährl. F 6.— Stans (Schweiz), Hans v. Matt u. Co. III. Jahrg. H 2. 3.

Abhandlungen

Baubetrieb in der romanischen Kunstperiode
Die Bauhütte

Von **Emil Michael** S. J.—Innsbruck

Es ist neuestens behauptet worden, daß die Baumeister der romanischen Kunst fast ausnahmslos Laien gewesen seien. Der Beweis dafür wurde indes bisher nicht erbracht. Dagegen ließ sich eine Reihe von Namen anführen, deren Träger sicher dem geistlichen Stande angehört haben[1]).

Einen geistlichen Architekten und zwar einen Mönchsbaumeister liefert auch die Geschichte des zur Metropole Köln gehörigen Benediktinerklosters St. Trond zwischen Lüttich und Maestricht. Dieselbe Quelle zeigt zugleich trefflich, in welcher Weise eine Ordensgenossenschaft und die Laienbevölkerung zum Bau eines Klosters zusammenwirkten. Als das Stift unter Abt Adelhard II., 1055—1082, wiederhergestellt werden sollte, sei es, so berichtet der Chronist, schier wunderbar und unglaublich gewesen, mit welchem Eifer die benachbarten Ortschaften das Ihrige taten, um das Unternehmen zu fördern. Von weit her habe eine große Menschenmenge mit lebhafter Begeisterung und freudigen Herzens Steine, Kalk, Sand, Balken und was sonst für den Bau nötig war, auf Wagen herbeigeschafft, Tag und Nacht, auf eigene Kosten. Die Steine selbst, ja auch die großen und überaus schweren Grundsteine könnten dies bezeugen, da es bei St. Trond weit und breit keine gäbe und sie infolge dessen aus fernen Gegenden geholt werden mußten. Die Säulen habe man teils

[1]) Vgl. diese Zeitschrift, 1908, 213 ff, 1909, 373 ff. 572 ff.



von Worms auf dem Rhein zu Schiff nach Köln transportiert, teils von andern Orten zu Wagen, und zwar ohne Beihilfe von Rindern oder sonstigem Zugvieh. Die Leute hätten Stricke auf die Wagen geworfen und mit wahrem Enthusiasmus das Material selbst gezogen; in den einzelnen Dörfern hätten sie sich abgelöst. So seien sie unter Hymnengesang auch durch das Moselgebiet gekommen; ohne Brücke hätten sie ihre Lasten über den Fluß gebracht[1]).

Indes all die Mühe und all die Opfer des gläubigen Volkes wurden vereitelt durch eine verheerende Feuersbrunst. Abt Rudolf, 1108—1138, fand, als er gewählt wurde, das Stift in einem kläglichen Zustande vor. Gern hätte er Abhilfe geschafft. Doch der Schaden war zu beträchtlich und die Finanzlage schlecht. Da habe es Gott der Herr einer Matrone der Ortschaft St. Trond, Namens Ruzela, eingegeben, aus eigenen Mitteln den Bau zu beginnen. Der Verwalter eines größeren Klosterhofes sei ihrem Beispiel gefolgt und habe einen zweiten Pfeiler errichtet. Danach hätten die verschiedenen Bruderschaften von St. Trond vier weitere Pfeiler in Angriff genommen. Hierin habe Abt Rudolf einen Fingerzeig von Oben erblickt und die Überzeugung gewonnen, daß Gott der Herr und seine Heiligen dem Unternehmen günstig seien. Infolge dessen habe er Mut gefaßt, alles andere bei Seite gelassen und sich ganz dem Bau zugewendet. Zwar stellten sich dem Abte noch mancherlei Schwierigkeiten in den Weg. Aber er überwand sie mit zäher Ausdauer, und führte in Kurzem beide Wände des Kirchenschiffes vom Chor bis zur Westfront fast bis zur Vollendung hoch.

Mit dem gleichen Eifer setzte Rudolf im nächsten Jahre 1125 das Werk fort. Schon vor Aufgang der Sonne erschien er auf dem Bauplatz und blieb dort bis nach Sonnenuntergang. Ohne sich den nötigen Schlaf zu gönnen, war er den Arbeitern stets gegenwärtig und spornte alle, Zimmerleute wie Steinmetzen, zu rüstigster Tätigkeit an. Auf diese Weise gelang es ihm, in dem genannten Jahre das Langschiff beinahe vollständig mit einer Holzdecke zu versehen.

Da brach am 22. September 1156 in St. Trond von Neuem Feuer aus und verheerte nochmals einen Teil des Gotteshauses. Die beiden östlichen Türme und die Querschiffe wurden stark beschädigt, nicht aber die zwei westlichen Türme, deren einer die Glocken barg,

[1]) Die Quellenbelege werde ich in dem 5. Bande meiner Geschichte des deutschen Volkes geben.



welche durch die Geistesgegenwart der Laienbevölkerung gerettet wurden. Unversehrt blieb auch der gewölbte Chor.

Oberer war damals ein Mann von bedeutenden Fähigkeiten und zielbewußter Energie: Abt Wirich, den weder Unglück kleinmütig noch Glück übermütig machen konnte. Im Vertrauen auf die Hilfe Gottes und des Patrons von St. Trond entschloß er sich, an Stelle des abgebrannten Baues etwas Besseres zu schaffen.

Während er über die Ausführung dieses Planes nachsann, traf eine andere Trauerbotschaft ein. Ein dem Kloster St. Trond gehöriges Haus in Köln war schadhaft geworden und die vordere Mauer drohte einzustürzen. Die Kölner aber ließen dem Abte sagen, er solle entweder selbst kommen und die Reparatur vornehmen oder sie würden es auf seine Kosten besorgen. Wirich hielt es für ratsamer, sich nach Köln zu begeben und die nächste Arbeit im Stift seinem Schultheißen und Richter Everard samt einigen tatkräftigeren Brüdern zu überlassen. Das verfallende Haus in Köln ließ Wirich niederlegen und baute ein neues.

In das Stift zurückgekehrt vollendete der Abt im Jahre 1157 den nördlichen Kreuzflügel des östlichen Querschiffs. Für die Eindeckung benützte er zu besserem Schutz gegen das Feuer dünn geschnittene Steintafeln, eine Praxis, die in jener Gegend bis dahin unbekannt war. Die Kirche wurde von Abt Wirich und den mithelfenden Brüdern im Laufe von 16 Jahren wiederhergestellt und zwar besser und schöner als die frühere gewesen war.

Drei Jahre und mehr brauchte der Abt zur Errichtung einer neuen Kapelle über den Gräbern der Heiligen Trudo und Eucherius. Es wurde ein prächtiger Bau, an dem vor allem die Täfelung mit weißen und schwarzen Steinen in die Augen fiel. Das Gebäude habe, sagt der Geschichtschreiber von St. Trond, an strahlender Herrlichkeit auch die glänzendsten Paläste in jenem Gebiet übertroffen. Ja, die Bewohner der Gegend und die Fremden, welche die Kapelle sahen, hätten erklärt, daß es nirgends einen ähnlichen Steinbau gäbe. Als den eigentlichen Schöpfer aber nennt und schildert die Quelle mit unzweideutigen Worten den Abt Wirich[1]). Neben ihm war auch der Kustos des Stiftes Arnulf ein ausübender Architekt. Denn ihm hatte der Abt, noch ehe er selbst an den Bau der Kapelle ging, die

---

[1]) Wirich heißt industrius artifex, auctor fabricae, das heißt hier zweifellos Baumeister.

Reparatur des durch die letzte Feuersbrunst stark beschädigten und dem Einsturze nahen Chorgewölbes der Kirche übertragen, eine Aufgabe, deren sich Arnulf in zufriedenstellender Weise erledigte.

Wäre in St. Trond ein Laie Baumeister gewesen, so würde der so eingehend erzählende Geschichtschreiber des Klosters, der die Heranziehung bezahlter Bauhandwerker durch den Abt Wirich meldet, den Architekten ebenso wenig verschwiegen haben, wie Menko, der Chronist des zur Diözese Münster gehörigen Prämonstratenserstiftes Bloemhof[1]) bei Werum, dem heutigen Wittewierum in Groningen. Hier wurde für den Bau der Kirche 1238 Meister Everard, ein geborner Kölner, berufen, der freie Kost und tägliche Löhnung erhalten sollte. Da indes er und seine Söhne an die Klosterküche unerträgliche Forderungen stellten[2]), ward der erste Vertrag abgeändert und die Kost in eine Geldzahlung umgewandelt.

Sehr ausführlich und interessant sind Menkos Mitteilungen über manche Einzelheiten bei diesem Kirchenbau. Vor allem galt es auf dem schwierigen Terrain ein sicheres Fundament zu schaffen. Man grub also so lange, bis man auf festen Grund stieß, legte rechtwinklig sich kreuzende Balkenschichten darauf und überschüttete diese mit Erde, zuerst mit feuchter, dann mit trockener. Die ganze Masse wurde dann durch mächtige Stampfen verdichtet. Solcher Stampfen gab es zehn. Jede wurde von vier kräftigen Männern bedient, und fühlten sich diese ermattet, so wurden sie von andern vier abgelöst. Es waren also während der ganzen Zeit der Grundlegung ständig achtzig Männer auf dem Bauplatz in dieser Weise beschäftigt.

Die Leute arbeiteten, meldet der Chronist, mit solcher Wucht, daß der ganze Ort erzitterte. Die Pfarrangehörigen beteiligten sich an dem schweren Dienst und wurden von den Bürgern Woltersums, südlich von Bloemhof, wacker unterstützt. Vom Kloster erhielten sie Speise und Trank und so ‚arbeiteten sie in großer Heiterkeit‘. Der Bischof aber erließ denen, welche mit Kirchenbuße belegt waren, 5 Tage davon.

Auch die Stiftsherren und die Konversen halfen in ihrer Weise mit. Besonders zeichneten sich hierin aus der Prior Andreas, ein kluger und liebenswürdiger Mann, der es trefflich verstand, durch

---

[1]) Floridus hortus. Vergl. Michael, Geschichte des deutschen Volkes III 362 ff.

[2]) Propter suam et filiorum intolerabilem gulositatem.

gute Worte und freundlich heiteres Wesen die Leute zur Arbeit zu ermuntern, ferner der Chronist selbst, Bruder Menko, damals Kleiderbewahrer, Kellermeister und Lehrer, später Abt, der Stiftsherr Bruder Jtatus und der Konverse Sigrepus. Da ihre Bitten in beiden Pfarreien voraussichtlich eine stärkere Wirkung haben würden als die Worte anderer, so ließen sie es sich angelegen sein, die Leute für die Mithilfe beim Bau einzuladen. Oft wenn nach des Tages Last und Hitze andere sich zur Ruhe begaben, machten sie, selbst noch nach Sonnenuntergang, von Tür zu Tür die Runde und warben geeignete Kräfte für den nächsten Tag.

So vergingen volle fünf Jahre, bis das Fundament gelegt war. Danach folgte der Aufbau, freilich nicht in der ursprünglich geplanten Gestalt. Danach war über der Vierung des stattlichen Baues eine turmähnliche Laterne mit den Konventsglocken geplant; ihre Fenster sollten den Chor erleuchten. Die Laterne sollte sodann von zwei kleineren Türmen flankiert sein, die über den beiden Kapellen der Kreuzflügel beabsichtigt waren. Für die Westfassade wurde ein großer Turm mit den Pfarrglocken in Aussicht genommen.

Doch die Mühseligkeiten und die Ausgaben für das Material, den Baumeister und die Bauleute waren so beträchtlich, daß man vor der Hand von diesen unwesentlichen Zierden des neuen Gotteshauses absah und sich mit einfacheren Formen begnügte. Der Chronist hat den ersten Plan deshalb mitgeteilt, damit die Nachkommen wüßten, in welcher Weise der Bau zu ergänzen wäre[1]).

Diese beiden Quellenberichte über die Bauten in Bloemhof und in St. Trond geben ein anschauliches Bild von dem regen Interesse, das nicht bloß eine Ordensgenossenschaft an der Errichtung oder Erneuerung ihres Klosters, ihrer Kirche hatte, sondern auch wie lebhaft die gesamte Bevölkerung für ein derartiges Ereignis fühlte, wie bereitwillig sie, selbst unter großen Opfern solche Unternehmen förderte. Die Beziehungen zwischen Stift und Umgebung erscheinen bei diesen Anlässen als höchst erfreulich und bestätigen vollauf die Tatsache: Unterm Krummstab ist gut wohnen.

---

[1]) Quoniam difficile est superedificare, nisi sciatur intentio primi fundatoris, cum quilibet artifex discretus primo in mente disponat materiam sui operis et diversos diversa juvant, ideo primam ordinationem operis hoc loco duximus describendam, ut, si posteris placuerit superedificare, ex hoc habeant materiam perficiendi.

Man wird aber deshalb keineswegs den Schluß ziehen dürfen, daß die Verwendung des kleinen Mannes zu baulichen Zwecken für diesen niemals ohne verderbliche Folgen gewesen ist. Die Bauwut eines Prälaten konnte in der Tat dem Volke zu schwerem Schaden gereichen, wenn es mit Hintansetzung näher liegender eigener Bedürfnisse rücksichtslos und ohne ausreichende Entschädigung zu Frohndiensten gezwungen wurde. So heißt es von dem Eichstätter Bischof Heribert und seinen Nachfolgern, daß sie durch ihre fortgesetzten Bauunternehmungen das zum Dienst herangezogene Volk in die äußerste Armut gebracht hätten.

Nicht bloß die Begeisterung und der Eifer für das eigene Gotteshaus spornte die Menschen an, selbst Hand anzulegen und die mühseligsten Dienste bei einem Baue zu verrichten. Auch aus Bußgesinnung beteiligte sich mancher an derartigen Unternehmungen.

Ein Beispiel liefert der Dichter des französischen Epos ‚Renaus de Montauban oder die Haimonskinder'. Der Held des Gedichtes, ein Ritter zur Zeit Karls des Großen, verläßt zur Nachtzeit Montauban, um für seine Sünden Sühne zu leisten. Dem Türhüter übergibt er einen goldenen Ring mit dem Bemerken, daß er nicht mehr zurückkehren werde. Seine Söhne und seine Brüder vermissen ihn am Morgen bei der heiligen Messe. Ihre Verwunderung wandelt sich in Betrübnis, als der Pförtner ihnen den Sachverhalt eröffnet. Umsonst suchen ihn die Seinigen im nahen Walde.

Renaus erreicht nach langer Wanderung Köln und entschließt sich, beim Bau des Münsters St. Peter, dessen Entstehung in das 9. Jahrhundert fällt, mitzuarbeiten. Da er kein Handwerk gelernt hatte, bietet er sich dem Werkmeister an, den Bauleuten durch Tragen von Mörtel, Steinen und andern Lasten behilflich zu sein. Sein Wunsch wird erfüllt, und alle staunen über die riesige Körperkraft des Fremdlings.

Als die Zahlungsstunde gekommen war, versammeln sich die Leute, um ihren Lohn in Empfang zu nehmen. Als Höchstbetrag erwähnt der Dichter die Summe von 18 Denaren oder Pfennigen. Auch Renaus sollte seinen Lohn erhalten. Er hatte es damit gar nicht eilig und mußte gerufen werden. Da nichts mit ihm verabredet war, so fordert der Meister ihn auf, zu sagen, was er verlange. ‚Einen Pfennig' war die Antwort; er wollte sich damit Brot kaufen. Alles Drängen des Meisters, der sich an dem rüstigen Arbeiter durch Vorenthaltung einer gerechten Entschädigung nicht verfehlen wollte,

half nichts. Dem vornehmen Büßer war es nicht darum zu tun, etwas zu verdienen; er wollte nur seine Kräfte erhalten, um weiter tragen zu können. Aber gerade seine ungewöhnlichen Leistungen erfüllten die Mitarbeiter mit Neid und Eifersucht. Sie fürchteten, daß ihr Verdienst dadurch geschädigt werde.

Die Folge davon war ein schwarzer Plan. Während die Maurermeister und die Leiter der einzelnen Gewerke zur Essenszeit vom Bauplatz sich entfernt hatten, fallen die übrigen Stein- und Mörtelträger über den unbekannten und seltsamen Gast her, töten ihn durch Hammerschläge, wickeln den Körper in einen Sack und werfen ihn in den Rhein.

Der Baumeister erkundigt sich bei seinen Leuten, was aus Renaus geworden sei, und wird angelogen. Aber durch Gottes Fügung bringen die Fische den wunderbar strahlenden Leichnam an die Oberfläche. Der Erzbischof und sein Klerus ziehen ihn aus dem Wasser.

Jetzt ist es dem Baumeister klar, wer die Mörder sind. Sie gestehen ihr Verbrechen und bitten um Gnade, die ihnen auch gewährt wird. Aber der Erzbischof will solche Leute nicht mehr bei seiner Kirche beschäftigt sehen; er entläßt sie.

Die Leiche soll bestattet werden und man legt sie in einen Sarg. Doch der Sarg geht über den Kirchhof hin und geht immer weiter. Der Erzbischof und die Geistlichkeit folgen ihm in Prozession bis nach Dortmund, dessen Glocken beim Herannahen des Zuges von selbst zu läuten beginnen. Das Gerücht von dem Wunder verbreitet sich. Der Bischof zieht der Leiche entgegen, mit ihm Renaus Söhne und Brüder. Man deckt die Bahre auf und alle Umstehenden erkennen ihn.

Die Verwandten sind tief betrübt. Erst als der Erzbischof ihnen von seinem Tode und von dem Wunder, das darauf folgte, erzählt, trösten sie sich; denn sie waren überzeugt von seiner Heiligkeit. Renaus irdische Überreste werden in die Frauenkirche gebracht und der Dichter des 13. Jahrhunderts sagt, daß sie sich dort noch befinden.

In dieser Erzählung und durch die Wunder, welche den heiligen Leib des opferfreudigen Gottesdieners verklärt haben, ist in augenfälliger Weise die hohe Verdienstlichkeit eines Lebens gezeichnet, das sich, wenngleich nur in ganz unscheinbaren Arbeiten, doch für eine große Idee, für den Bau eines Tempels, in dem der Allerhöchste wohnen soll, aufzehrt.

Straffer organisiert wurde der Baubetrieb, als die Gotik, welche im Laufe der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Deutschland

Eingang fand, höhere Anforderungen an die Technik ihrer Arbeiter stellte. Es war zugleich die Zeit der aufkommenden Geldwirtschaft[1]) und des Entstehens der handwerklichen Berufe.

Die Veränderung fand ihren Ausdruck in der Bauhütte. So vollkommen und befriedigend sich auch die mittelalterliche Bauhütte aus dem Geist und aus den Bedürfnissen der Zeit erklärt, bleibt ihr erstes Entstehen doch bis zur Stunde in Dunkel gehüllt.

Nach freimaurerischen Schriftstellern ist die Bauhütte eine geheime Verbindung gewesen, in der sich gewisse Mysterien über Gott und die Welt erhalten haben, ein Institut, mit dem die heutigen Freimaurerlogen im Keime gegeben waren. Danach reicht ihr Bestehen weit in die vorchristliche Zeit zurück, nach den einen bis zu den Pharaonen, nach andern sogar bis zu den Söhnen Noas oder Adams. Bauhütten seien sodann die Kollegien oder Vereinigungen der römischen Bauleute gewesen. Nach dem Untergang des römischen Reichs seien sie nach Britannien übergesiedelt und hätten hier in Abgeschiedenheit von der übrigen Welt ihre Geheimnisse desto treuer und unverfälschter bewahrt. Im Besitz dieses Wissensschatzes hätten sie den von Rom vordringenden Missionären am Anfang des Mittelalters einen zähen Widerstand entgegengesetzt und als Verehrer des wahren Gottes, als Kuldeer[2]), sich die Feindschaft der christlichen Glaubensboten zugezogen.

Die englischen Bauhütten seien das Salz der Erde geworden. Ihnen hätten auch die deutschen Baukorporationen ihre Verfassung und ihre reineren Lehren entnommen, diese indes, um den Chikanen des Klerus zu entgehen, nicht aufgezeichnet, sondern in tiefstes Schweigen gehüllt. Doch sei es ihnen trotz alledem gelungen, ihre Verachtung von Geistlichkeit und Mönchtum in wirksamer Weise zu bekunden. So erklären sich nach dieser Auffassung die in den Kirchen vielfach vorhandenen Karikaturen in Kapuze und priesterlicher Kleidung sowie die Nachäffung heiliger Handlungen durch Tiere[3]).

---

[1]) Michael, Geschichte des deutschen Volkes I 129 ff.

[2]) Die Kuldeer haben als das, was sie nach freimaurerischen Schriftstellern und nach Konsistorialrat Ebrard sein sollen, gar nicht existiert; vergl. Franz X. Funk, Zur Geschichte der altbritischen Kirche, in dem Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft IV, 1883, 5 ff.

[3]) Findel, Geschichte der Freimaurerei, 7. Aufl. Leipzig 1900, 65 f., glaubt das und zählt Beispiele auf.

Auch im Templerorden habe sich der Bund jener auserlesenen Geister fortgepflanzt, überhaupt nahezu in jeder häretischen Strömung. Durch den geheimnisvollen engen Zusammenschluß der Bauleute hätte sich die wahre Menschlichkeit und die Religion in ihrer lautersten Form erhalten, im Widerspruch zu der verderbten, in äußeren Zeremonien aufgehenden herrschenden Kirche[1]).

Dieser, der exoterischen Kirche, stand also die Bauhütte als Inbegriff aller esoterischen Elemente gegenüber.

Während nun in Deutschland die Bauhütten allmählich eingingen, hätten sie jenseits des Kanals eine höchst bedeutsame Entwicklung dadurch erfahren, daß sie sich entschlossen, die Beziehungen zum Baugeschäft abzustreifen und unter Beibehaltung der Verfassung sowie gewisser Äußerlichkeiten, die in der alten Bauhütte gegolten hätten, das Wesen der Sache, Humanität und Brüderlichkeit, in den Vordergrund zu kehren. Die Logenmitglieder sind also der hehre Tugendbund, der sich von den ihm nicht Angehörenden als den Profanen abhebt. Dieser Unterschied wird beispielsweise deutlich gemacht in der ‚Vorerinnerung‘ eines 1778 zu Leipzig erschienenen ‚Alphabetischen Verzeichnisses aller bekannten Freimaurer Logen aus öffentlichen Urkunden dieser ehrwürdigen Gesellschaft zusammen getragen‘. Von England aus sei die Ausbreitung der Maurerei in die übrige Welt rasch erfolgt.

Am 2. September 1775 hat ein ‚Bruder der alten Mutterloge zu den drey Weltkugeln in Berlin‘ in Gegenwart ‚des Durchlauchtigen Großmeisters‘ eine Rede gehalten ‚bei der feyerlichen Aufnahme einer Gesellschaft in den Freymaurerorden und bei der Stiftung der neuen Filialloge „die Verschwiegenheit zu den drey verbundenen Händen“‘. Der Ungenannte gibt allerlei gute Räte. Unter andern sagt er dem ‚lieben Bruder Sekretär‘: ‚Würze alle deine Schriften mit maurerischem Salze‘.

Man weiß nicht, in wieweit der Angeredete den Rat befolgt hat. Aber das weiß man, daß die Geschichtschreiber des Ordens ihre Werke vielfach sehr stark mit maurerischem Salze gewürzt haben und noch würzen. Dieses Salz besteht in hochtönenden Phrasen vom Weltenbaumeister, vom Tempel der Natur, von Tugend und von Laster. Dagegen ist von historischer Kritik bei gar manchem von

---

[1]) ‚Die Bewahrung ihrer Kunstgeheimnisse rief den Verdacht der Kirche nicht so leicht wach‘. So Findel, Geschichte der Freimaurerei 69.

ihnen nicht viel zu finden[1]) und so löst sich auch fast alles, was die Vertreter jener Ansicht über den Ursprung der Freimaurerei und über die Bauhütte berichten, im Dunst der Sage auf.

Sagenhaft und durch nichts erwiesen ist der innere Zusammenhang zwischen den ältesten Vereinigungen von Bauarbeitern und der Bauhütte des Mittelalters, sagenhaft die behauptete von Geschlecht zu Geschlecht und in tiefster Verschwiegenheit besorgte Überlieferung einer erhabenen Geheimlehre, sagenhaft deren unentwegtes Festhalten durch alle Ketzer und Schismatiker der christlichen Zeit. Sagenhaft ist auch, daß die Bauhütte nichts geringeres sei als ein Glied in der langen Kette der Verbände, welche im Gegensatz zur Kirche die Wahrheit und Freiheit auf ihr Banner geschrieben haben.

Versteht man unter Bauhütte eine Vereinigung von Arbeitern, die unter der Leitung eines Baumeisters nach einem einheitlichen Plane ein Gebäude errichten, so hat es Bauhütten gegeben, so lange Häuser gebaut oder doch so lange größere Bauten ausgeführt werden. Aber das ist nicht der Begriff jener Bauhütte, die hier in Betracht kommt. Es handelt sich nicht um irgendwelche Vereinigung von Bauleuten zu irgend einem baulichen Zweck, sondern es handelt sich um die Bauverbände der gotischen Stilperiode. Daß diese in einem inneren Zusammenhange mit den Arbeiterkorporationen standen, welche den Pharaonen die Pyramiden errichtet haben[2]), ist eine willkürliche Behauptung. Ein durch die Natur der Sache bedingtes Institut ist deshalb noch nicht wesentlich dasselbe wie ein anderes, das durch gleiche Bedingungen hervorgerufen wurde.

Damit soll indes nicht in Abrede gestellt werden, daß die Bauhütte der gotischen Periode durch ähnliche Verbände vorbereitet wurde, aus denen sie unmittelbar hervorgegangen ist. Es waren vermutlich die Klosterhütten der romanischen Zeit, jene Vereinigungen geistlicher und weltlicher Bauleute, die unter der Leitung eines Architekten, etwa eines Abtes Wilhelm von Hirsau, an verschiedenen Orten Klöster

---

[1]) Bruder Findels Geschichte der Freimaurerei versichert noch im Jahre 1900, daß Albert der Große ‚als der eigentliche Erfinder des deutschen (gotischen) Baustils bezeichnet wird'. In diesem Satz ist nicht bloß ein grober Irrtum ausgesprochen.

[2]) ‚Die Bauhütte ist ein sehr altes Institut, das vielleicht lange vor unserer Zeitrechnung blühte; denn gewiß war es schon unter den ältesten Dynastien der Pharaonen, vielleicht unter Rhamses dreitausend Jahre vor Christus vorhanden'. So Heideloff, Die Bauhütte 3.



und Kirchen errichteten [1]). Diese Vereinigungen mußten eine Organisation haben, welche durch die Arbeit auf ein bestimmtes Ziel hin gefordert war. Kein Wunder, wenn später, nachdem das Laienelement in der Architektur stärker hervortrat, diese Organisation, natürlich mit sachgemäßen Abänderungen, auch von den Laienverbänden beibehalten wurde. So entstand die Bauhütte der gotischen Periode.

Man versteht zunächst darunter jenen eingedeckten Raum, in welchem sich die Arbeiter eines größeren Baues einfanden und in dem ihnen die Arbeiten zugeteilt wurden. Von dem Lokal ging dann die Bezeichnung Bauhütte auf die Gesamtheit der Personen über, die zu bestimmten Zeiten an dem Orte zusammenkamen.

An der Spitze der Bauhütte stand nicht etwa der Bauherr und nicht sein stellvertretendes Organ, sondern der Baumeister, der den technischen Mittelpunkt des ganzen Unternehmens bildete. Einen wichtigen Bestandteil der Bauhütte bildeten jene, welche die Steine nach Schablonen zu bearbeiten und zu versetzen, d. h. an die Stellen zu schaffen hatten, wohin sie nach dem Bauplan gehörten. Diese Leute hießen Steinmetzen. Daß Männer von der rein handwerksmäßigen Bildung dieser Steinmetzen nicht die Dome des Mittelalters erbaut haben, welche das höchste Maß künstlerischer Schöpferkraft und die vielseitigste Technik voraussetzen, scheint ohne Weiteres klar.

Trotzdem hat man behauptet und behauptet noch, daß Steinmetzen die Wunderwerke der Gotik geschaffen hätten. Was die fortgeschrittene, aufgeklärte Gegenwart nicht mehr zustande bringt, das gelang dem ‚rückständigen‘, ‚finstern‘ Mittelalter: schlichte Handwerker von sehr beschränkter Schulung haben Werke hervorgezaubert, die von den begabtesten Architekten der Gegenwart als wahrhaft klassische Kunstleistungen allerersten Ranges bewundert werden: Kurz; es liegt eine Wirkung ohne Ursache vor.

Aber, sagt man, wenngleich der Steinmetz aus sich die gewaltigen Kathedralen, die Burgen, die Rathäuser und die Stadtmauern des Mittelalters zu bauen nicht in der Lage war, so wurde er dazu befähigt durch die Geheimnisse der Hütte.

Indes diese angeblichen Geheimnisse der Hütte sind doch schließlich Menschenwerk. Was nun die Menschen des Mittelalters ohne

---

[1]) Les ordres religieux ouvraient la voie aux corporations laïques du XIIe siècle. Viollet-le-Duc, Dictionnaire de l'architecture française I 281.



Vorlage, nur durch die Kraft ihres Geistes erfunden haben sollen, das zu entdecken müßte auch einem modernen Menschen möglich sein. Es wäre gar nicht nötig, daß er auf der Höhe eines mittelalterlichen Genies stünde. Der Moderne hätte nicht schöpferisch zu entwerfen, sondern nur den ungezählten mittelalterlichen Bauten in den verschiedensten Erdstrichen der alten Welt die leitenden Grundsätze zu entnehmen, das geheimnisvolle Schema, nach denen sie von Handwerkern errichtet worden sind. Es wäre bei der ungeheuren Zahl der Kunstwerke eine Induktion im großartigsten Maßstabe möglich, und, gäbe es eine Formel, nach der ungebildete Leute so staunenswerte Leistungen hervorgebracht haben, so müßte es möglich sein, diese Zauberformel von den Steinen abzulesen.

Bisher hat man nichts derartiges entdecken können und man wird nichts entdecken, weil es eine solche Formel, solche Geheimnisse nicht gibt. Die hier in Frage kommenden Bauten weisen bei aller Gesetzmäßigkeit die größte Mannigfaltigkeit auf, und ihr einziges Geheimnis ist die Begabung des seine Kunst souverain beherrschenden Baumeisters.

Es ist eine, auch von Architekten geglaubte Fabel, daß Handwerker die mittelalterlichen Dome erbaut haben.

Um die Verdienste der alten Künstler abzuschwächen, hat man Handwerkern Geheimnisse angedichtet, durch welche der Künstler überflüssig wurde. Aber gerade dadurch hat man ein undurchdringliches Geheimnis geschaffen und einer kulturell tief stehenden Menschenklasse des Mittelalters Fähigkeiten und Schöpfungen zugeschrieben, die auch der intelligenteste Kopf der Jetztzeit nicht besitzt.

Unbestreitbar ist es allerdings, daß die Baumeister des Mittelalters häufig Steinmetzen heißen[1]). Dies hatte seinen guten Grund. Das Wort ‚Steinmetz' hat ähnlich wie das Wort ‚Maler'[2]) eine doppelte Bedeutung. Es kann sowohl den Handwerker als den Künstler auf dem Gebiet der Bildhauerei bezeichnen. Da nun die Baumeister des Mittelalters nicht selten zugleich Bildhauer waren, so führten sie auch den Titel des Bildhauers; sie hießen Steinmetzen. Dazu kommt, daß die Handwerker-Steinmetzen auf dem Bau die bedeutendste Arbeiterklasse ausmachten. Ist daher in einem Baubericht von einem

[1]) Gerard, der erste Baumeister des Kölner Domes, heißt in einer Urkunde aus dem Jahre 1257 magister Gerardus lapicida, rector fabricae.

[2]) Hasak hat mit Recht darauf hingewiesen.



Steinmetz schlechthin die Rede, von dem Steinmetz, so ist dies nie der Bauhandwerker, sondern stets der Baukünstler, der Architekt.

Übrigens ist der Begriff Bauhütte und Steinmetzhütte nicht ohneweiteres zu identifizieren. Es ist möglich und wahrscheinlich, daß die Stätte, wo die Steinmetzen arbeiteten, mit dem Ort der Bauhütte teilweise zusammenfiel. Daß aber ein Unterschied bestand zwischen der Steinmetzhütte und der Bauhütte, geht aus Wochenrechnungen hervor, die sich noch erhalten haben und denenzufolge die Steinarbeiter einer eigenen Hütte zugewiesen erscheinen.

Aus diesen Rechnungen ergibt sich auch die überragende Stellung des Baumeisters, dem nicht bloß die Steinmetzen, sondern auch alle übrigen Bauarbeiter unterstanden.

Die erhaltenen deutschen Steinmetzordnungen, welche darüber Aufschlüsse erteilen, gehören allerdings erst dem 15. Jahrhundert an. Da sie sich aber auf ein altes Herkommen berufen, so haben offenbar ähnliche Verhältnisse schon früher bestanden. Freilich ein vollständiges Bild von den deutschen Hütten des 13. Jahrhunderts läßt sich nicht gewinnen, da aus dieser Zeit keine genügenden Nachrichten vorliegen.

Eben jene Statuten des 15. Jahrhunderts sind es, die angeblich auch den Beweis liefern, daß die Baukunst des Mittelalters in der Tat auf tiefen Geheimnissen beruhte. Indes die Statuten liefern diesen Beweis nicht. Was geheim zu halten war, sind vielfach nur gewisse Erkennungszeichen gewesen, die lediglich den Mitgliedern bekannt bleiben sollten, damit man eine Kontrolle über die Einhaltung der vorgeschriebenen fünfjährigen Lehrzeit hätte und damit Unberufenen der Zutritt zur Hütte verwehrt bliebe.

Desgleichen trieb man eine Art Geheimnistuerei mit geometrischen Figuren und mit den Instrumenten des Baugeschäftes, mit Zirkel, Maßstab, Winkelmaß und Wage. Die letzteren dienten zugleich als Symbole für die Moralität des Handelns. Die Figuren konnten denen, die aus Mangel an fachmännischer Schulung keinen tieferen Einblick in die Kunst selbst hatten, eine Unterstützung für Gedächtnis und Phantasie sein. Auf jeden Fall bleibt ausgeschlossen, daß mit solchen Spielereien auch nur ein einziges Kunstwerk zustande kommen konnte.

In hohem Grade bezeichnend ist es endlich, daß diese Spielereien sich nachweislich nur in Deutschland finden und daß sie allmählich erst auftauchen, nachdem die hehre Kunst ihre Höhe längst überschritten und einen handwerksmäßigen Anstrich gewonnen hatte, im 15. Jahrhundert.

So liefert also die Geschichte der Bauten selbst den bündigsten Beweis dafür, daß die auf den ersten Blick mitunter kaum verständlichen Anweisungen, wie sie sich beispielsweise in einem alten ‚Stain Mezbüchlein‘ aber auch bei Baumeistern der späten Zeit finden, das Geheimnis der Kunst sicher nicht enthalten. Man denkt dabei an das etwas derbe, aber zutreffende Dichterwort, das in sinngemäßer Abänderung lauten würde:

‚Zum Teufel ist der Spiritus, die Technik ist geblieben‘.

Auch aus den Zeichen, mit denen die Steinmetzen die von ihnen behandelten Steine versehen haben, hat man viel mehr schließen wollen, als sie gestatten. Man hat diese linearen Figuren auf gewisse Grundformen zurückzuführen gesucht und bedeutungsvolle Zusammenhänge zwischen den verschiedenen Schulen ableiten wollen[1]).

Dabei wurde nicht beachtet, daß das Quellenmaterial, mit dem man arbeitete, ein beschränktes war, und daß die Methode, mit der man dieses allzu begrenzte Material behandelte, sich nicht frei hielt von einer zielbewußten Gewalttätigkeit.

Nur dann kann ein Ergebnis auf wissenschaftlichen Wert Anspruch erheben, wenn es auch für den Fall die Probe besteht, daß jüngere Funde es bestätigen. Das trifft indes für die weitgehenden Folgerungen, die an die Steinmetzzeichen geknüpft worden sind, nicht zu. Es herrscht unter diesen nicht die angenommene Gesetzmäßigkeit. Im Gegenteil; es scheint die Wahl des Zeichens eines bestimmten Steinmetzen eine fast ganz freie gewesen zu sein, und vermutlich kam es nur darauf an, einzelne Teile desselben so zu gestalten, daß ein Handwerkzeug, ein Winkelmaß, ein Richtscheit nnd dergleichen darin nachgebildet wurde.

Durch diese auf Grund des Studiums neuer Entdeckungen gewonnene Tatsache oder Wahrscheinlichkeit sind all die vielversprechenden Ausblicke, welche die Steinmetzzeichen zu gewähren schienen, hinfällig oder doch sehr zweifelhaft geworden.

Mit den städtischen Zünften[2]) teilten die Vereinigungen der Bauleute den durchaus religiösen Charakter. Ihre kirchlichen Patrone waren ‚die vier gekrönten Martyrer‘[3]). Wie alle Handwerker, so

[1]) So S. Rživha, Studien über Steinmetzzeichen, Wien 1883.

[2]) Vergl. Michael, Geschichte des deutschen Volkes I 150 ff.

[3]) Über sie vergl. die Untersuchung bei Janner, Die Bauhütten 198 ff.

waren auch die städtischen Steinmetzen korporativ verbunden; sie standen unter den Steinmetzmeistern. Diese Verbände sind indes nicht mit den Verbrüderungen der Steinmetzen zu verwechseln, die unter einem Baumeister arbeiteten. Das waren die Steinmetzen einer Bauhütte[1]). Deren Vereinigungen unterschieden sich durch ein wesentliches Merkmal von denen der städtischen Genossen. Mit ihrem Handwerk war Freizügigkeit verbunden, während die Handwerker, also auch die Steinmetzen einer Stadt, an der Scholle hafteten. Die Steinmetzen einer Bauhütte blieben an dem Ort ihrer Tätigkeit nur so lange, als der Bau, welcher sie dorthin zusammengeführt hatte, ihnen Beschäftigung bot. War das Werk vollendet, so zogen sie weiter und ließen sich auf einem andern Arbeitsfelde nieder.

Bei der Bedeutung, die den Steinmetzhütten als gemeinnützigen Instituten zukam, könnte es nicht wunder nehmen, wenn geistliche und weltliche Behörden ihnen ihre Anerkennung ausgesprochen und sie nach dem Brauche der Zeit mit Privilegien ausgestattet hätten. Solche Privilegien sollen denn auch schon sehr früh, bereits im 13. Jahrhundert, den Steinmetzen verliehen worden sein, und eben wegen dieser ihnen bewilligten Freiheiten seien sie und ihre vermeintlichen Nachfolger freie Maurer, Freimaurer genannt worden[2]).

Man spricht von Privilegien, welche dem Bunde durch König Rudolf I von Habsburg zu teil geworden seien, von einem Ablaßbriefe, den ihnen Papst Nikolaus III, 1277—1280, bewilligt und alle seine Nachfolger bis Benedikt XII, 1334—1342, erneuert hätten[3]).

Indes so oft dieser vermeintlichen Aktenstücke auch Erwähnung geschieht, hat sie bisher doch niemand vorweisen können. Sämtliche Schriftsteller, die sich mit diesem Gegenstande befaßt haben, begnügen

---

[1]) Die Baumeister erbat man sich aus größeren Hütten, zB. aus der Kölner; s. Janner, Die Bauhütten 38. Über italienische Baumeister, die nach Deutschland berufen wurden, vgl. Ratzinger, Bayrisch-Mailändischer Briefwechsel im 12. Jahrhundert, und Lombardische Bau-Innungen in Bayern, in des Verfassers Forschungen zur Bayrischen Geschichte 572 ff. 579 ff. Ein deutscher Meister, der in Italien gearbeitet hat, ist Wilhelm von Innsbruck, beteiligt beim Bau des seit 1174 errichteten schiefen Turmes in Pisa.

[2]) Findel, Geschichte der Freimaurerei 41, behauptet, daß Karl der Große die Bauleute franchi muratori, d. h. Franken-Maurer genannt hat.

[3]) So Kreuser, Dombriefe 313. Heideloff, Die Bauhütte 23, und andere; vergl. Janner, Die Bauhütten 39 ff.

sich mit der bloßen Behauptung; einen Beleg hat noch keiner beibringen können. Allem Anscheine nach hat eine Bestätigung der Steinmetzhütten seitens einer der höchsten Gewalten vor der Urkunde Maximilians I. 1498 nicht stattgefunden. Was hierüber aus früherer Zeit erwähnt wird, ist der Fabel zuzuweisen. Die letzte Konfirmation dürfte die Kaiser Ferdinands II im Jahre 1661 gewesen sein. Damals war die Blütezeit der Hütten schon vorüber. Bisher hatte Straßburg an der Spitze sämtlicher Verbände in Deutschland gestanden. Dieses Verhältnis löste sich mehr und mehr. Der Hüttenverband verschmolz allmählich nicht bloß mit den städtischen Steinmetzen, sondern auch mit den städtischen Maurern, womit die weitere Folge gegeben war, daß er seine Eigenart zusehends einbüßte und zünftigen Charakter annahm.



Arbeitslohn und Honorar für sündhafte Handlungen

Von **Ferdinand Maurer** S. J.—Feldkirch

(Dritter Artikel)

III. Das Versprechen eines Arbeitslohnes für sündhafte Handlungen. (Fortsetzung)

48. Der Arbeitslohn, welcher für eine Handlung versprochen wurde, muß nur dann ausgezahlt werden, wenn drei Bedingungen[1]) erfüllt sind: die Handlung muß Geldeswert besitzen, die versprochene Gegenleistung darf nicht unerlaubt sein, das Versprechen muß in rechtsgültiger Weise abgegeben worden sein.

Auch der Arbeitslohn für sündhafte Handlungen unterliegt diesen drei Bedingungen. Ob alle diese Bedingungen in einem gegebenen Einzelfalle vorhanden sind, muß jedesmal geprüft werden. Die Moralwissenschaft kann nur feststellen, ob bei sündhaften Handlungen diese Bedingungen überhaupt eintreten können. Dabei ergeben sich ganz von selbst die Hauptgesichtspunkte, nach denen sich in einem gegebenen Einzelfalle ermessen läßt, ob diese Bedingungen erfüllt sind.

Das Resultat der bisherigen Untersuchung ist: sündhafte Handlungen können trotz ihrer Sündhaftigkeit Geldeswert besitzen[2]); die Auszahlung eines Entgelts für eine sündhafte Handlung, welche bereits geschehen ist, ist nicht unerlaubt[3]); der versprochene Entgelt

[1]) Vgl. diese Zeitschrift XXXIII. Jahrg. (1909) 473.
[2]) AaO. 478—490. [3]) AaO. 646—651.

muß ausgezahlt werden, wenn die sündhafte Handlung geschehen ist[1]). Ein rechtsgültiger Vertrag über den Arbeitslohn für sündhafte Handlungen ist also möglich. Denn die Zahlpflicht kann nur dann bestehen, wenn ein rechtsgültiger Vertrag vorliegt. Es erübrigt deshalb zu zeigen, wie er zustande kommen kann. Die großen Theologen zwischen 1595 und 1660 begnügten sich nachzuweisen, daß die Zahlpflicht bestehe[2]). Wie sie entsteht, suchten sie entweder nicht nachzuweisen[3]) oder legten nur eine ungenügende Erklärung[4]) vor. Sie haben also ihre Lehre über den Arbeitslohn für sündhafte Handlungen nicht vollständig ausgebaut. Es darf deshalb nicht Wunder nehmen, wenn gerade aus diesem Grunde später ihre Lehre gar manchem Theologen nicht genügend begründet erschien, trotzdem sie um 1600 allgemeine Lehre der Theologen war.

49. Die Ausführungen der Theologen zeigten eine Schwäche und hier setzte Comitolus in seinen 1607 erschienenen Responsa moralia den Angriff ein.

In späterer Zeit drehte sich bei den Gegnern der allgemeinen Ansicht die ganze Frage über das lucrum turpe einzig oder doch hauptsächlich um die Gültigkeit des Lohnversprechens. Franziskus bonae

---

[1]) AaO. 665. [2]) AaO. 663.

[3]) Item promisisti sicario daturum decem aureos, si hominem occideret, nulla nascitur obligatio; nisi postea quam ille facinus non sine labore ac periculo suo in tui gratiam patravit: tunc enim spectato jure naturali teneris solvere vel, si solvisti, repetere non potes lautet der ganze Beweis bei Laymann, Theol. mor. l. 3 tr. 4. c. 4. n. 8. — Der Vertrag ist ungültig. Nulla nascitur obligatio. Auf die Frage, wie die Zahlpflicht entstanden ist, welche nach Vollzug der bösen Tat besteht, gibt L. keine Antwort. Er ist von der Zahlpflicht überzeugt, weil die sündhafte Handlung einen Geldeswert besitzt.

Et quidem si contraria sententia esset vera, non video, ut supra dixi, quomodo qui promisso conjugio defloravit virginem teneatur postea servare promissum, cum non aliter promissum fuerit quam in pretium turpitudinis praeteritae, sicut ob sacrilegium vel homicidium promittitur pretium. Lugo, De iust. et iure, Disp. 18. s. 18. n. 59. Die Zahlpflicht muß bestehen. Wie sie entsteht, wird nicht gezeigt.

[4]) Vgl. Lessius, De iust. et iure l. 2. c. 18. d. 3. n.18; Bonacina, De contract. disp. 1. q. 3. p. 3; Joh. Wiggers, De iust. et iure tr. 5. c. 2. dub. 6; Amicus, Curs. theol. t. 5. De iust. et iure disp. 17. q. 9.

spei, Sainte Beuve, Pontas, Beusch und Amort erörtern nur das eine: kann ein rechtsgültiger Vertrag zustande kommen? Und sie leugnen die Zahlpflicht, weil sie durch keinen Vertrag entstehen könne. Bürgerliches Recht, kanonisches Recht, Naturrecht sollen diese Unmöglichkeit dartun. Die Frage, ob sündhaften Handlungen ein Geldeswert zukomme, wird von ihnen entweder gar nicht mehr untersucht oder tritt ganz in den Hintergrund. Durch diese Verschiebung entzog man der Lehre der ältern Theologen das feste, sichere Fundament, machte sie abhängig von rein spekulativen Erwägungen und verlor die konkreten Verhältnisse stark aus dem Auge.

50. Comitolus kam bei seinen Untersuchungen zu dem Resultat: weder sei der Versprechengeber verpflichtet, die versprochene Entschädigung zu zahlen, noch sei der Versprechennehmer berechtigt, irgendwelche Forderung zu erheben. Nur eine Prostituierte habe ein Recht auf den Sündenlohn. Denn von demjenigen, der sich mit einer schlechten Person einlasse, fordere das positive Recht den versprochenen Sündenlohn als Strafe. Dieses Strafgeld erhebe aber nicht der Staat selbst, sondern er überlasse es der Dirne. Idque ob multa commoda quae civitatibus hominumque societatibus comparantur[1]). Diese Erklärung ist neu, wie Comitolus selbst gesteht. Er fürchtet, sie möchte deshalb manchem weniger wahrscheinlich erscheinen. Sie dürfte vielleicht noch aus anderen Gründen starken Zweifeln ausgesetzt sein.

51. Nach Comitolus ruhte aller Kampf gegen die allgemeine Ansicht bis 1660. Da entstand eine heftige Bewegung gegen sie, welche immer weitere Kreise erfaßte, ohne jedoch die Mehrzahl der Theologen für sich gewinnen zu können. Während die Salmantizenser, die sich bekanntlich durch große Erudition auszeichnen, keinen Autor kennen[2]), der auf Grund des Naturrechts diese Pflicht leugnet, entbinden Franziskus bonae spei[3]), Sainte Beuve[4]), Philipp Bertrand[5]),

---

[1]) Concina, Theol. christ. t. 7. l. 2. dis. 2. c. 10. n. 19; Vindiciae Alph. t. 1. p. 3. q. 15. a. 2. p. 386.

[2]) Theol. mor. t. 3. tr. 13. c. 1. p. 7.

[3]) De iust. et iure disp. 6. n. 16; cfr. Stephanus a S. Paulo, Theol. mor. tr. 4. disp. 7. dub. 7.

[4]) Resolutions de plusieurs cas de conscience t. 3. c. 148.

[5]) De iust. et iure, tr. 2. q. 2. dub. 3, 6.

Ludwig Habert[1]), Pontas[2]), Collet[3]), Concina[4]), Patuzzi)[5], Beusch[6]), Amort[7]) den Versprechengeber von der Pflicht irgend eine Bezahlung zu leisten. Ob auch Juenin, Lambert le Drout, Heinrich a S. Ignatio, Daemen Vanroy, La Placete, Heuslinger, Biner, **Auctor collationum parisiensium**, welche als Gegner der allgemeinen Ansicht zitiert werden, sich gegen die Entschädigungspflicht ausgesprochen haben, konnte ich nicht kontrollieren. Kein Gegner ist Herinkx[8]), trotzdem er dafür ausgegeben wird. Habert gibt die Möglichkeit zu, daß für eine sündhafte Handlung eine Entschädigung rechtsgültig versprochen werden könne. Auch Genet wird von Patuzzi[9]) den Gegnern der allgemeinen Ansicht zugezählt, jedoch mit Unrecht. Denn Genet läßt sich in seiner Moraltheologie[10]) auf unsere Frage gar nicht ein.

Die meisten Theologen, welche die Pflicht leugnen, beleuchten die Frage nicht von einer neuen Seite. Sie wiederholen nur die Argumente, welche schon Comitolus vorgebracht hatte, und welche in dieser Abhandlung, soweit sie eine Berücksichtigung verdienen, zur Besprechung gelangen. Auf die Versuche, welche erklären sollten, wie die Vertragspflicht entsteht, nehmen sie keine Rücksicht. Nur Beusch hat die Art, wie man die Vertragspflicht zustande kommen ließ, einer gründlichen und einschneidenden Kritik unterzogen und eben dadurch die ganze Frage gefördert.

52. Einen besonders starken Einfluß auf die Stellung mancher Theologen hat Concina[11]) ausgeübt, der seine Ansichten ziemlich ausführlich vorlegt. Trotzdem er sich als heftigen und entschiedenen Gegner der

---

[1]) Theol. dog. et mor. t. 4. de iust. et iure p. 2. c. 5. q. 4. r. 2.

[2]) Dictionaire des cas de conscience t. 3. v. Promesse c. 8; t. 3. v. Restitution c. 110.

[3]) Continuatio Praelectionum, Paris [1743] t. 1. p. 3. c. 1. art. 4.

[4]) Theol. christ. t. 7. l. 2. dis. 2. c. 10—12.

[5]) Ethica christ. t. 5. tr. 7. c. 7. n. 14 seq.

[6]) Tractatus canonico-legalis de pactis et contractibus in genere c. 4. s. 3 § 2. n. 271 seq.

[7]) Theol. eclect. t. 1. tr. 5. disp. 7. q. 2.

[8]) Summa theol. schol. et mor. p. 3. tr. 3. d. 2. q. 2.

[9]) Eth. christ. l. c.

[10]) Theol. mor. t. 1. tr. 7. c. 1. q. 8.

[11]) Theol. christ. t. 7. l. 2. dis. 2. c. 10—12.

allgemeinen Ansicht erweist, ist es doch schwer, seine Ansichten im Einzelnen genau zu präzisieren, da nicht alles, was er sagt, zu einander passen will. So sind ihm seine Argumente bald so evident, daß ihnen niemand widersprechen kann, bald überzeugen sie ihn selbst nicht[1]). Wie die Ausdrücke eludi, tergiversatio, obtruduntur zeigen, setzt Concina bei seinen Gegnern nicht ehrliches Wahrheitsstreben voraus. Seine Sprache gegen sie mag deshalb so außerordentlich heftig sein[2]). Eine eingehendere Kritik an seinen Beweisen zu üben ist hier nicht notwendig, da sie an verschiedenen Stellen dieser Abhandlung besprochen werden und zumal da er keine neuen Gesichtspunkte zur Beurteilung der Frage beigebracht hat. Ist doch Kapitel 10, wie er selbst andeutet, nur ein Abdruck aus Comitolus,

[1]) Porro quoties quaestio gravis est et quae in utramque partem a Theologis disputatur, vix ego meam ferre sententiam audeo ob errandi periculum, nisi *evidens, et luculenta ratio occurrat, quae sane in hac quaestione mihi non splendet.* Illud tamen fateri debeo fortius me premere argumenta quae praefatae stipulationis valorem negant. c. 10. n. 4. Argumenta, quae pro hac confirmanda sententia capite superiore ex P. Comitolo rettuli, *adeo mihi luculenta sunt et ineluctabilia, ut nulla eludi tergiversatione queant.* Rationes quae in oppositum obtruduntur ut ego quidem arbitror nullam vim habent. c. 11. n. 1.

[2]) Nisi scilicet fuco isto probabilistico fascinatae mentes essent, audire ne sine horrore talem doctrinam possent? Quid? Filiae christianae, matronae catholicae splendidissimam castitatis virtutem ingentiori vendere pretio [quam meretrices] valent? Quid, si M. Tullius, si Seneca, si Plutarchus tam portentosa audissent commenta? Quid declamatoris personam agis? Utinam Tulliana praeditus eloquentia essem, ut validius refellere tam inaudita paradoxa possem. Petrus Navarra, citatus a Lessio laxarum opinionum patronus, nullius est auctoritatis. Cedo, quo iure, qua lege, quo prudentum iudicio turpissimum pretium et quidem uberius pendendum est virginibus, puellis, honestisque matronis, si se scortatoribus prostituant? Undenam tam lutulenta doctrina? Ex sentina probabilistica, ex novo opinandi modo improbato ab Alexandro VII. c. 11. n. 5. — Anlaß zu dieser Lehre gab Thomas von Aquin 2. 2. q. 62. art. 5; wie Lessius, de iust. et iure l. 2. c. 14. d. 8. n. 53, deuteten den hl. Thomas unter anderen auch D. Soto, De iust. et iure l. 4. q. 7. ar. 1; Navarrus, Manuale c. 17. n. 41; Salmanticenses, Theol. mor. t. 3. tr. 13. c. 1. p. 4; Cuniliati, Theol. mor. t. 1. tr. 9. c. 5. §. 10. n. 2.

unter dessen Ideenkreis er noch ganz in Kapitel 11 steht, und Kapitel 13 ist nach den Salmantizensern bearbeitet, deren Ansicht er allerdings verwirft[1]).

53. Um zu beweisen, daß die Vertragspflicht nicht entstehen könne, schlug Amort[2]) einen neuen Weg ein. Wäre ein solcher Vertrag gültig, meint er, so verpflichtete er entweder beide Kontrahenten oder nur einen Kontrahenten. Beides aber sei unmöglich[3]). — Gern wird man zugeben, daß das Versprechen eines Entgelts in Form

---

[1]) An ex donatione illicita et reprobata per leges oriatur in recipiente obligatio restituendi?

Plures sunt donationes iure positivo reprobatae, de quibus modo agemus: ut quae dantur iudicibus ob iniustas sententias, advocatis ob iniustam clientum defensionem, testibus ob falsum testimonium, .. quae dantur sicariis ob occisionem hominum et aliis quibusvis peccatoribus ut peccata perpetrentur: v. g. ut votum aut ieiunii praeceptum quis frangat, ne missam audiat aliasve turpes res agat vel debitas omittat. Salm. Theol. mor. t. 3. tr. 13. c. 1. p. 7.

Recipiens aliquid ex donatione illicita reprobata per legem positivam teneturve illud restituere?

Resp. Plures sunt donationes a legibus improbatae: ut sunt omnes quae fiunt iudicibus ob iniustas sententias, advocatis ob iniustam defensionem clientum, testibus ob falsum testimonium, sicariis ob homicidia perpetranda, ceterisque pravis hominibus, ut peccata committant, ut fornicentur, vota violent, ieiunia frangant, bona opera ex praecepto debita omittant. Haec omnia leges improbant. Conc. c. 12. q. 1.

Die Salmantizenser halten sowohl die Ansicht, welche in diesen Fällen zur Restitution verpflichtet, als auch jene, welche nicht verpflichtet, für probabel, Concina dagegen nur jene, welche zur Restitution verpflichtet. Einige sündhafte Handlungen, welche von den Salmantizensern als Beispiele angeführt werden, besitzen offenbar keinen Geldeswert. Für sie paßt auch die Überschrift. Aber andere besitzen einen Geldeswert. Und nur auf solche Handlungen bezieht sich der eigentliche Text; denn sagen sie: ex natura rei et attento iure naturali tales donationes esse validas et promittentem teneri illas exhibere . . . quia haec crimina etiam contra iustitiam secundum materiale quod afferunt, suo pretio aestimabilia [sunt] . . . *Quare est solum dubium secundum ius positivum* . . . duplex circa quaesitum datur sententia: una et altera satis probabilis.

[2]) Theol. eclec. t. 1. tr. 5. disp. 7. q. 2.

[3]) Si contractus de opere turpi essent validi et obligatorii, tunc vel obligarent utrumque contrahentium vel unum tantum. Neutrum dici potest.

eines zweiseitigen Vertrages ungültig ist. Denn bei einem zweiseitigen Vertrage müßte jeder Kontrahent eine Verpflichtung auf sich nehmen, der Versprechengeber die Pflicht zu zahlen, der Versprechennehmer die Pflicht eine sündhafte Handlung zu tun. Ein solches Rechtsgeschäft ist offenbar ungültig; denn zu etwas Sündhaftem kann man sich nicht verpflichten. — Warum ist aber auch der einseitige Vertrag unmöglich, wodurch nur der Versprechengeber sich verpflichtet, die ausbedungene Summe nach vollbrachter Tat zu zahlen? Die Auszahlung ist dann doch eine erlaubte Handlung. — Weil, lautet die Antwort, ein einseitiger Vertrag immer ein unentgeltlicher Vertrag ist[1]), jeder unentgeltliche Vertrag über den Sündenlohn aber ungültig sein muß, wie Amort mit 6 Argumenten dartun will.

Grundlage seiner Theorie ist also der Satz, jeder einseitige Vertrag sei ein unentgeltlicher Vertrag. Aber welcher Moraltheologe wird diesen Satz zugeben? Warum kann man mir nicht für irgend eine Arbeit einen Lohn versprechen, ohne daß ich mich verpflichte die Handlung zu vollziehen? Sind nicht alle Preisausschreiben solche einseitige, aber entgeltliche Verträge? Sie verpflichten den Ausschreiber zur Zahlung, wenn die Preisaufgabe gelöst wird, aber sie verpflichten niemand, die Preisaufgabe zu lösen.

54. Die Lehre des hl. Alfons von Liguori[2]) über das **lucrum turpe** hat bekanntlich zu einer Kontroverse Anlaß geboten.

---

[1]) Si talis contractus tantum esset obligatorius ex una parte contrahentium tunc esset contractus gratuitus conditionatus nempe posita conditione peccati, sed hoc non potest dici.

[2]) Quoad meretrices commune est et certum inter DD., quod possint retinere pretium meretricii praestiti. Ita *S. Thomas* . . Et ita *Continuator Tournely* [= Collet], *de iustit. et iur. part. 3. c. 3. art. 1. sect. 4; et omnes alii communiter.* Et probatur ex *l. 4 ff de Condict. ob turp. caus.* ubi dicitur: *Sed et quod meretrici datur, repeti non potest . . . quia licet turpiter faciat quod sit meretrix, non tamen turpiter accipit, cum sit meretrix.* Pro aliis vero maleficiis, puta pro ferenda sententia iniusta vel patrando homicidio, adulterio, fornicatione etc. duplex est sententia probabilis:

Prima negat esse obligationem solvendi pretium aut posse illud retineri: *ita Adrianus in 4. de rest. §. Restat. Comitol. lib. 3. dub. 5 Med. Cod. de rest. Nav. Man. c. 17. n. 38.* (quamvis *Less.* et *Lugo* asserant, *Nav.* alibi mutasse sententiam) *Continuator Tournely loc. cit. ac alii apud Concinam t. 7. p. 147. n. 5* et probabilem vocant *Less. lib. 2. c. 14. n. 60. Ronc. de 7. praec. c. 6. q. 4. et Dian.*

Alle Ausstellungen gegen die Lehre des hl. Alfons lassen sich auf 2 Punkte zurückführen. Zunächst macht Alfons einen wesentlichen Unterschied zwischen meretricium und anderen sündhaften Handlungen. Es sei gewiß, daß eine Dirne nicht restitutionspflichtig ist, ungewiß dagegen sei, ob man den Entgelt für andere sündhafte Hand-

---

part. 2. tr. 2. Misc. r. 40. atque huic adhaeret *Conc. l. c.* Probatur 1. haec sententia ratione, quia actio illicita nullo pretio digna est, cum peccatum non sit vendibile. Als zweites Argument werden Bestimmungen des positiven Gesetzes angeführt, durch welche Verträgen gegen die guten Sitten alle Rechtskraft abgesprochen wird und aus welchen gefolgert wird, daß das Gesetz auch zur Restitution des schon erhaltenen Sündenlohnes verpflichte. Dann fährt Alfons weiter: Iuxta autem hanc sententiam dubitatur cuinam facienda est restitutio accepti? *Sotus* et *Covarruvias* censent faciendam esse illi qui dedit, sed probabilius et communius tenet Less. n. 61 cum S. Anton. Nav. et aliis erogandam esse pauperibus vel locis piis; absurdum enim est et contra mentem legum, ut illi fiat restitutio, quem potius leges punire quem iuvare intendunt. — *Secunda* sententia probabilior et communis, . . . docet teneri promittentem solvere pretium, et contra recipientem non teneri ad restitutionem . . . Ratio potior mihi est, quia in quocunque contractu oneroso ‚do ut des', ‚facio ut facias' (ut statuimus ex communi sententia n. 642), lex naturalis dictat, quod cum quis partem suam praestiterit, tenetur alter suam implere, quam licite praestare possit . . . Sed dices: hoc currit quando utraque pars est pretio aestimabilis; at hic actio illicita praestita nullo pretio digna est. Respondeo actio illa peccaminosa nullo quidem pretio est digna, qua illicita; sed bene pretium meretur, qua est temporaliter laboriosa vel ignominiosa vel periculosa illam praestanti; pretium enim et actio tunc conveniunt saltem in genere rei temporalis. Et quamvis ignominia illa sive periculum nullo pretio compensari possit, et ante pactum nihil compensare tenearis, cum sint res diversi ordinis, inter quas nulla datur proportio . . . Posito tamen contractu, et praestita ab altero actione peccaminosa teneris tu pretium promissum solvere . . . Alph. de Liguori, Theol. mor. l. 4. tr. 5. c. 3. n. 712; Über die Kontroverse vgl. Gury-Ballerini, Theol. mor. I. n. 760; Vindiciae Alph. I. p. 3. q. 5; Ballerini-Palmieri, Opus theol. mor. Vol. 3. tr. 8. p. 3. n. 61 sq. Collet lehrt [Ed. par.] t. 1. p. 3. c. 1. art. 4. Fateor me in secundam [welche zur Restitution des Sündenlohnes verpflichtet] propendere, licet eos qui meretrices ad exactam restitutionem addigere nolunt, condemnare non ausim. Alfons hat wohl die Venediger Ausgabe benützt, in der sich eine Stelle findet, die leicht irreführt. Bei Collet handelt es sich noch sogar in erster Linie um das pretium meretricii.

lungen behalten dürfe. Diese Unterscheidung soll unberechtigt sein. Dann sollen die Zitate zugunsten der Ansicht, welche bei anderen sündhaften Handlungen die Restitutionspflicht auferlegt, nicht stimmen. Dieses könnte sich höchstens auf Lessius[1]) und Roncaglia beziehen. Denn Hadrian, Medina, Navarrus, Comitolus, welche Alfons als Gegner der allgemeinen Ansicht anführt, müssen aus der Kontroverse vollständig ausscheiden. Alfons zitiert nämlich Hadrian, Medina, Navarrus, Comitolus nach Concina. Sind sie ungenau zitiert, dann trägt Concina die Verantwortung. Diana ist richtig zitiert. Er hält sowohl die Ansicht, welche Restitution auferlegt, als auch die, welche keine auferlegt, für probabel[2]).

Für die Restitutionspflicht werden von Alfons ein Vernunftbeweis und einige Gesetzesparagraphen angeführt. Meines Erachtens liegt eine Schwierigkeit einzig in dem Vernunftbeweis. **Probatur 1. haec sententia ratione, quia actio illicita nullo pretio digna est, cum peccatum non sit vendibile.** Macht sich Alfons diesen Vernunftbeweis zu eigen, billigt er ihm Probabilität zu und zweifelt er an dem Geldeswert sündhafter Handlungen oder referiert er ihn bloß? Soll der Satz ein probabeles Argument enthalten, dann mag die Kritik allenfalls berechtigt sein. Referiert Alfons bloß, dann hält er die Restitutionspflicht nicht auf Grund des Naturrechts, sondern nur auf Grund des positiven Rechts für probabel. Die Kritik ist dann gegenstandslos. Alfons trägt dann nur die Lehre von Lessius und Roncaglia vor: der Entgelt für sündhafte Handlungen sei naturrechtlich an und für sich nicht restitutionspflichtig[3]), aber wegen der positiven Gesetze sei ein Unterschied zwischen Prostitution und anderen Sünden zu machen, bei der Prostitution werde das Besitzrecht sicher nicht durch die positiven Gesetze aufgehoben, dagegen vielleicht bei anderen Sünden.

55. Referiert also Alfons dieses Argument bloß der wissenschaftlichen Vollständigkeit halber oder billigt er ihm Probabilität

[1]) Nach Lessius, de iust. et iure l. 2. c. 14. d. 8. n. 52. und nach Roncaglia, Theol. mor. t. 1. tr. 13. c. 6. q. 1. ist der Besitz des Entgelts auch bei anderen sündhaften Handlungen naturrechtlich sicher erlaubt.

[2]) Diana, Resolut. mor. t. 6. tr. 7. Res. 140.

[3]) Ich behaupte nicht, daß Alfons es auf Grund des Naturgesetzes als sicher betrachtete, daß die versprochene Entschädigung ausgezahlt werden müsse, sondern ich spreche nur von der Restitutionspflicht des bereits ausgezahlten Sündenlohnes.

zu? Nach dem bloßen Wortlaut des Satzes ist beides möglich. Ein positives Anzeichen, daß Alfons mit diesem Satze seine Meinung ausspricht, ist in der ganzen Auseinandersetzung der **Sententia prima** nicht vorhanden. Aber alles spricht dafür, daß Alfons an dem Geldeswerte sündhafter Handlungen nicht zweifelte. Bei Begründung der **sententia secunda**, wo er sein eigenes Urteil ausspricht, macht er sich noch einmal den Einwurf, sündhafte Handlungen seien nicht in Geld schätzbar. Und seine Antwort lautet: *bene pretium meretur*, **qua est temporaliter laboriosa vel ignominiosa vel periculosa illam praestanti.** Insofern die sündhafte Handlung eine **actio laboriosa** ist, hat Alfons keine Schwierigkeit, daß sie in Geld schätzbar ist. Insofern sie aber eine **actio ignominiosa** und **periculosa** ist, hat er eine Schwierigkeit, aber diese kommt nicht aus der Sündhaftigkeit der Handlung, sondern aus der Natur einer **actio ignominiosa** und **periculosa**. Auch eine erlaubte **actio ignominiosa et periculosa meretur** nach ihm nur dann, wenn ein Vertragsverhältnis vorliegt. In diesem ganzen Abschnitt läßt also nichts darauf schließen, daß er dem Satze irgend welche Probabilität zuerkannt hat. Im Gegenteil, der Ausdruck **bene meretur** ist nicht die Sprache eines Zweifelnden.

Bei Beantwortung der Frage, wem der Sündenlohn restituiert werden müsse, am Schlusse des Abschnitts über die **sententia prima**, ist ihm die **sententia prima** einfachhin jene, welche auf Grund der positiven Gesetze die Restitutionspflicht auferlegt. Oder warum ist es **secundum hanc sententiam** absurd zu sagen, dem Geber müsse der Sündenlohn restituiert werden? Weil die Gesetze den Geber strafen wollen. Dieses Argument trifft bloß zu, wenn jemand die Restitutionspflicht nur wegen der positiven Gesetze auferlegt. Alfons berücksichtigt nur den Fall, daß nach positivem Rechte der Sündenlohn restituiert werden muß. Es schwebt ihm also bei Niederschrift des **secundum hanc sententiam** der Gedanke vor, daß Restitutionspflicht nur nach dem positiven Gesetze vorliege. Nicht wegen des Vernunftbeweises, sondern wegen der positiven Gesetze billigt er also der **sententia prima** Probabilität zu.

56. Alfons macht einen wesentlichen Unterschied zwischen Prostitution und den übrigen Sünden. Kein Theologe[1])

---

[1]) Nur einige Kanonisten des Mittelalters haben einen solchen Unterschied angenommen.



von Alexander von Hales bis zu den Zeiten des hl. Alfons hat auf Grund des Naturrechts einen solchen Unterschied gemacht. Nicht nur Alexander von Hales, Raymund von Pennafort, Bonaventura, Thomas von Aquin, Paludanus, Antonin von Florenz, Angelus de Clavasio, Cajetan, Soto, Anton von Cordoba, Molina, Bannez usw., sondern alle die Theologen, welche Alfons als Anhänger der sententia prima anführt, Hadrian, Medina, Navarrus, Comitolus, Collet, Concina, Lessius, Roncaglia, Diana leugnen ausdrücklich jeden Unterschied auf Grund des Naturrechts. Fast alle aber halten sich wegen einer Stelle im römischen Rechte berechtigt, dem pretium meretricii eine Sonderstellung anzuweisen. Macht also Alfons diesen Unterschied auf Grund des Naturrechts, so tritt er in Gegensatz zu allen Theologen, macht er ihn auf Grund des positiven Rechts, so findet er sich in Übereinstimmung mit fast allen Theologen.

Ist aber auf Grund des positiven Gesetzes dieser Unterschied zu machen, daß er in foro conscientiae zu gelten hat, so sind zwei Fälle möglich: entweder ist naturrechtlich das Besitzrecht des Sündenlohnes überhaupt sicher oder es ist nicht sicher. Ist das Besitzrecht naturrechtlich nicht sicher, so kommt dieser Unterschied dadurch zustande, daß das positive Gesetz nur der Dirne und nicht bei andern Sünden das Besitzrecht erteilt. Ist das Besitzrecht naturrechtlich sicher, so bewirkt das positive Recht den Unterschied dadurch, daß es nur bei einer Prostituierten das Besitzrecht nicht aufhebt, dagegen vielleicht bei anderen Sünden. Welche Möglichkeit nahm Alfons an? Er zitiert kein Gesetz, welches einer Dirne ein Recht auf Auszahlung der versprochenen Entschädigung gibt, sondern nur ein Gesetz, welches die Klage gegen sie auf Rückerstattung abweist. Bei dem Nachweis, daß in Gemäßheit der sententia prima die Restitution an die Armen zu geschehen hat, beruft sich Alfons bloß auf die Absicht der positiven Gesetze. Überdies glaubt Alfons, der Paragraph, den er zitiert, wolle nur die naturrechtlich gültige Eigentumsübertragung an die meretrix nicht verhindern, sie seinerseits auch anerkennen, das naturrechtlich bestehende Rechtsverhältnis also zum positiv rechtlichen machen und zivilrechtlich schützen[1]). — Kann, wer eine solche Auffassung von

[1]) Hoc (quod licet leges rescindant huiusmodi pacta et auferant omnem obligationem civilem, ob quam possit peti in iudicio promissum, tamen non irritant acquisitionem rei ex tali causa) satis significat lex in principio huius quaestionis relata, qua declaratur meretrix



der Tendenz des Gesetzes hat, noch die Gewißheit haben, daß eine Prostituierte sicher nicht restituieren müsse, wenn er meint, sie müsse naturrechtlich restituieren? Oder kann er gewiß sein, daß das Gesetz ihr das fehlende Besitzrecht erteilen will?

Mit welchem Rechte darf man Alfons die Ansicht zuschreiben, das positive Gesetz erteile das Besitzrecht? — Kein Theologe außer Comitolus und Concina hat bis zu den Zeiten des hl. Alfons etwas derartiges behauptet. Comitolus gesteht selbst, daß er eine neue Erklärung vorlege, und Concina[1]) druckt diese Beteuerung ab. Dem hl. Alfons mußte der Besitz einer Dirne naturrechtlich als sicher erlaubt erscheinen, sonst hätte er bei seiner Auffassung des Gesetzesparagraphen ihn nicht als sicher erlaubt halten können. Wer aber diesen Besitz naturrechtlich für sicher erlaubt hält, der muß, will er nicht allen Theologen widersprechen, zugeben, daß der Sündenlohn als solcher naturrechtlich sicher nicht restitutionspflichtig ist.

57. Oder hat Alfons ohne jede Rücksicht auf die Begründung, auf welche gestützt die Autoren lehren, der Besitz des pretium meretricii sei sicher erlaubt, allein auf die Autorität der Theologen und auf den Gesetzesparagraphen hin diesen Unterschied gemacht? Ob diese Erklärungsweise irgendwie mit der Arbeitsweise eines Alfons von Liguori vereinbar sei, will ich nicht untersuchen. Auf keinen Fall genügt diese Erklärung. Wer sind denn die Theologen, welche diesen Besitz als sicher erlaubt betrachten? Nehmen wir an, Comitolus, Pontas, Collet, Concina gehörten zu ihnen. Außer diesen sind es nur jene Theologen, welche auch bei anderen sündhaften Handlungen den Besitz des Entgelts naturrechtlich als erlaubt betrachten. Die Autorität dieser letzteren Theologen genügt entweder, daß das pretium meretricii naturrechtlich sicher nicht restitutionspflichtig ist, oder sie genügt nicht. Genügt sie, dann ist der Sündenlohn an und für sich naturrechtlich nicht restitutionspflichtig. Genügt sie nicht, dann ist auch der Besitz einer Dirne naturrechtlich nicht sicher erlaubt. Denn warum wäre er sicher? Weder wegen der Bestimmungen des positiven Rechts noch wegen der Autorität der Theologen. — Nicht wegen des Gesetzes. Denn dieses setzt, wie Alfons glaubt, voraus, der Besitz sei naturrechtlich nicht restitutionspflichtig. Glaubte Alfons an der Voraus-

---

posse retinere pretium sui meretricii, quia licet turpiter faciat quod sit meretrix, non tamen turpiter accipit cum sit meretrix.

[1]) Concina, Theol. christ. t. 7. l. 2. dis. 2. c. 10. n. 19.



setzung, welche nach seiner Meinung das Gesetz macht, zweifeln zu müssen, so mußte ihm die Erlaubtheit selbst zweifelhaft erscheinen. — Nicht wegen der Autorität der Theologen; denn dann wäre die Ansicht, das pretium meretricii sei nicht restitutionspflichtig, deshalb sicher, weil mit den Theologen, welche überzeugt sind, kein Sündenlohn sei als solcher an und für sich restitutionspflichtig, noch Comitolus, Pontas, Collet, Concina übereinstimmen. Eine Ansicht wäre also deshalb schließlich sicher, weil die zuletzt genannten Theologen sie als sicher betrachten, und eine andere Ansicht unsicher, weil sie diese Ansicht geleugnet haben! Wer aber kann verlangen, daß man auf ihre Autorität hin eine Ansicht für sicher hält und eine andere für unsicher? Und wer glaubt, daß Alfons nur gestützt auf ihre Autorität eine Ansicht als sicher oder unsicher angesehen hat?

58. Oder hat sich Alfons geirrt? Hat er geglaubt, der Streit auf dem Boden des Naturrechts drehe sich nicht um das pretium meretricii, sondern um den Lohn für andere Sünden? — Aber ist eine solche Annahme statthaft bei einem Alfons von Liguori? Ist es überhaupt möglich, daß Alfons sich so getäuscht hätte? Bei Niederschrift dieser Quaestio lagen ihm sicherlich Lessius[1]) und Concina, wahrscheinlich Roncaglia und Diana vor. Aus ihnen ist aber ersichtlich, daß der Streit sich auf dem Boden des Naturrechts vor

---

[1]) Absurdum enim est, ut illi danti fiat restitutio et contra mentem legum, quae intendunt illum punire. Lessius lib. 2. c. 14. d. 8. n. 61.

Absurdum enim est et contra mentem legum, quem potius leges punire quam iuvare intendunt S. Alph.

Alfons durfte sich zur Stütze seiner Ansicht auf Lessius mit Recht berufen, trotzdem Lessius nur bei Vergehen, welche strafrechtlich verfolgt werden, die Restitutionspflicht als wahrscheinlich betrachtete, während Alfons auch bei fornicatio die Restitutionspflicht als probabel ansah. Denn Lessius sagt nicht, daß er fornicatio nicht als strafrechtliches Vergehen ansehe. Nach dem römischen Recht war fornicatio ein strafrechtliches Vergehen. Mommsen, Römisches Strafrecht p. 691. — Alfons zitiert einige Theologen als Anhänger der sententia prima, indem er sagt, daß Concina sie als solche angebe. Concina lag ihm also vor und aus ihm schöpfte er einige Namen. Roncaglia, Diana zitiert Alfons wie Lessius und Concina direkt, ohne sich für sie auf einen Gewährsmann zu berufen. Für das Argument ex legibus hielt sich Alfons entweder an die Salmantizenser Theol. mor. t. 3. tr. 13. c. 1. p. 7; oder Roncaglia, Theol. mor. t. 1. tr. 13. c. 6. q. 4; oder Concina t. 7. l. 2. dis. 2. c. 12.

allem um das pretium meretricii drehte. — Man sieht also, der Unterschied, welchen Alfons beim Entgelt für sündhafte Handlungen macht, läßt sich nur dann befriedigend erklären, wenn man annimmt, er habe denselben Unterschied gemacht, welchen Lessius und Roncaglia gemacht haben, und er habe, wenn er die sententia prima probabel nannte, keine andere Ansicht probabel genannt als jene, welche auch Lessius und Roncaglia probabel nennen. Sie erkennen aber nur wegen der positiven Gesetze der sententia prima Probabilität zu.

Bis jetzt war nur die Rede von der Restitutionspflicht der empfangenen Entschädigung. Es läßt sich aber auch fragen, betrachtete Alfons auf Grund des Naturrechts auch das Recht auf Auszahlung des versprochenen Entgelts als sicher? Absolut[1]) will ich es nicht leugnen. Aber gegen diese Annahme scheinen die Worte ratio potior mihi est zu sprechen, mit denen Alfons seinen Beweis für die sententia communis einführt. Dann betreffen alle Schwierigkeiten, welche gegen Alfons erhoben werden können, nur die Restitutionspflicht. Die Restitutionspflicht und das Recht auf den versprochenen Entgelt sind aber an und für sich ganz verschiedene Fragen. Die Restitutionspflicht hängt davon ab, ob sündhafte Handlungen Geldeswert besitzen können, das Recht auf Entgelt außerdem noch von der Rechtsgültigkeit der Vereinbarung. Überdies gelten die positiven Anzeichen, aus denen gefolgert wurde, daß Alfons naturrechtlich den Besitz der Entschädigung als sicher erlaubt betrachtete, auch nur für eben den Besitz. Auch aus den Zitaten läßt sich nichts ermitteln. Denn, wie der neueste Herausgeber[2]) des hl. Alfons bemerkt, kommt es bei Alfons öfter vor, daß, wenn er zwei Fragen zusammen behandelt, sich die Zitate nur auf die eine Frage beziehen. Aus der Tatsache, daß Lessius und Roncaglia nur wegen der positiven Gesetze das Recht auf Entgelt nicht als sicher betrachteten, folgt nicht, daß es auch Alfons getan hat. Endlich folgt auch daraus, daß Alfons hauptsächlich wegen der positiven Gesetze die sententia prima als

[1]) Vgl. diese Zeitschrift XXXIII p. 659; über die Bedeutung der Worte: wegen des positiven Gesetzes ist es wahrscheinlich, daß der versprochene Entgelt nicht ausbezahlt werden muß, wegen des Naturgesetzes ist es aber wahrscheinlicher, daß er ausgezahlt werden muß.

[2]) Gaudè, L., Opera mor. Sancti Alph, Mar. de Ligorio, Rom 1905, in der Vorrede.

probabel betrachtete, noch nicht, daß er sein Argument für die Zahlpflicht als durchaus durchschlagend ansah.

Ist es also durchaus fraglich, ob Alfons auf Grund des Naturrechts das Recht auf den versprochenen Entgelt als sicher ansah, so ist es doch sicher, daß er den Geldeswert sündhafter Handlungen nicht als zweifelhaft betrachtete und daß er auf Grund des Naturrechts den Besitz des ausgezahlten Entgelts als sicher erlaubt hielt. Wer dem widerspricht und behauptet, Alfons habe an dem Geldeswert sündhafter Handlungen gezweifelt, muß zeigen, mit welchem Rechte Alfons den Besitz des pretium meretricii als sicher gestattet, mit welchem Recht er einen Unterschied zwischen Prostitution und den übrigen Sünden macht, mit welchem Rechte er sich auf Lessius und Roncaglia beruft, wie bei der von Alfons vorgelegten Deutung des Gesetzesparagraphen quod meretrici datur es doch für die meretrices einen durchaus sicheren Besitztitel gibt, warum er bei der Frage, wem der Sündenlohn restituiert werden müsse, nur aus der Absicht des positiven Gesetzgebers argumentiert, den Fall aber außeracht läßt, wo kraft des Naturrechtes restituiert werden muß. Endlich muß positiv nachgewiesen werden, daß dem Heiligen der Geldeswert sündhafter Handlungen zweifelhaft war, trotzdem er diesen Gedanken bei der Begründung der sententia communis als bloße Einwendung behandelt. Nimmt man die gegebene Erklärung an, so erklären sich alle diese Punkte leicht und ungezwungen. Alfons steht nicht in einem Gegensatz zu den Theologen der Vorzeit, sondern sie bilden einen vorzüglichen Kommentar, der uns Sinn und Bedeutung der unscheinbarsten Sätzchen bei Alfons erschließt und über alle Teile ein überraschendes Licht verbreitet. Seine Lehre entspricht vollständig der Auslegung des römischen Rechtes, welche in der Moraltheologie allgemein rezipiert wurde.

59. [Exkurs über diese Auslegung des römischen Rechtes.]

Nach dem römischen Rechte kann kein Arbeitslohn und kein Entgelt für eine sündhafte Handlung, welche in den Augen des Gesetzes unehrenhaft ist, zurückgeklagt werden. Denn es ist römischer Rechtsgrundsatz, daß der Geber keine Rückerstattungsklage auf das erheben kann, was er weggegeben hat, wenn der Grund, dessentwegen etwas gegeben wurde, für Geber und Nehmer schimpflich ist[1]. Was

[1]) Si ob turpem causam promiseris, Titio, quamvis, si petat, exceptione doli mali vel in factum summovere eum possis, tamen si



gegeben wurde für eine sündhafte Handlung, damit sie geschehe oder weil sie geschehen ist, kann nicht zurückgeklagt werden.

Diese Bestimmung ist Rechtsgrundsatz, der von Julian[1]), Paulus[2]), Ulpian[3]) vertreten wurde, der in die Digesten überging, nach dem Antonin[4]) und Diokletian[5]) entschieden und der aufs innigste mit der Rechtstheorie vom datum ob turpem causam zusammenhängt[6]). Er erstreckt sich nicht bloß auf den Arbeitslohn für sündhafte Handlungen, sondern auf alles, was für sündhafte Handlungen gegeben wurde. Mag die Zuwendung ein Geschenk oder eine Bezahlung sein, mag sie vor oder nach Vollzug der schimpflichen Handlung geschehen sein, mag die Handlung geschehen oder nicht geschehen sein, mag sie Geldeswert besitzen oder nicht, mag die Größe der Zuwendung den Geldeswert übersteigen, mag die Zuwendung noch so groß sein, sobald Geber und Nehmer bei der Zuwendung einen schlechten Zweck verfolgt haben, ist der Geber nicht klageberechtigt. Diese Paragraphen zeigen, daß man sich zur Begründung der Restitutionspflicht nicht auf das römische Recht berufen kann.

Ob der Nehmer nie zur Rückerstattung verpflichtet ist, wird man aus diesen Paragraphen allein nicht entscheiden können. Denn der Rechtsgrundsatz handelt direkt an und für sich nicht von der Restitution, sondern von der Kondiktion, nicht von der Rückerstattungspflicht, sondern von der Rückerstattungsklage, welche der Nehmer vor

---

solveris, non posse te repetere, quoniam sublata proxima causa stipulationis, quae propter exceptionem inanis esset, pristina causa, id est turpitudo, superesset: porro autem si et dantis et accipientis turpis causa sit, possessorem potiorem esse et ideo repetitionem cessare, tametsi ex stipulatione solutum est. Dig. 12,5, 8; Ubi autem et dantis et accipientis turpitudo versatur, non posse repeti dicimus: veluti si pecunia detur, ut male iudicetur. Idem si ob stuprum datum sit, vel si quis in adulterio deprehensus redemerit se: cessat enim repetitio idque Sabinus et Pegasus responderunt. Item si dederit fur, ne proderetur, quoniam utriusque turpitudo versatur, cessat repetitio. Dig. 12,5,3; 12,5, 4; Cum te propter turpem causam contra disciplinam temporum meorum domum adversariae dedisse profitearis, frustra eam restitui desideras, cum in pari causa possessoris melior condicio habeatur. Cod. 4,7, 2; cfr. Cod. 4,7, 5.

[1]) Dig. 12,5, 5. [2]) Dig. 12,5, 3; 12,5, 8.
[3]) Dig. 12,5, 4. [4]) Cod. 4,7, 2.
[5]) Cod. 4,7, 5. [6]) Dig. 12,5, 1, 1.

Gericht erhebt. Dem Geber wird zunächst das Recht abgesprochen, eine Klage auf Rückerstattung vor Gericht zu erheben, und der Richter wird angewiesen, derartige Klagen zurückzuweisen. Der Satz bestimmt nicht die Rechte von Geber und Nehmer gegen einander, sondern ihre Rechte gegenüber dem Richter. Der Nehmer hat die exceptio ob turpem causam. Direkt und unmittelbar soll nur das Prozeßverfahren, nicht die Vermögensverhältnisse zwischen Geber und Nehmer geordnet werden. Besteht für den Nehmer eine Restitutionspflicht, so besteht sie nur auf Grund des Naturrechts. Das römische Recht kennt nur den Grundsatz si et dantis et accipientis turpis causa sit, possessorem potiorem esse.

Allerdings mag der Grundsatz nicht alle sündhafte Handlungen treffen, sondern nur solche, welche in den Augen des Gesetzes schimpflich sind. Der Richter kann nämlich nicht gegen das Gesetz nach seinem Ermessen, sondern nur gemäß dem Gesetze entscheiden. Wie könnte er also gestützt auf diesen Grundsatz die Rückerstattungsklage abweisen oder wie könnte der Nehmer mit der exceptio ob turpem causam die Rückerstattung verweigern, wenn die Handlung im Gesetze und in der Jurisprudenz nicht als schimpflich gilt. Nun sieht die Jurisprudenz in manchen Handlungen einen Verstoß gegen die guten Sitten, welche durchaus nicht sündhaft sind, und umgekehrt gelten manche Handlungen in der Jurisprudenz nicht als Verstoß gegen die guten Sitten, welche die Moralwissenschaft als sündhaft betrachtet. Ein und dieselbe Handlung gilt dem Gesetze bald als schimpflich, bald nicht. Das römische Recht strafte den christlichen Glauben bald als fluchwürdiges Verbrechen, bald forderte es ihn als heilige Gewissenspflicht. Was im Sinne des Gesetzgebers schimpflich ist, hängt von vielen Faktoren ab, von der Volksreligion, von der allgemeinen Kultur, von Volksanschauungen, von allgemeinen Überzeugungen, selbst von Vorurteilen und der Höhe und Tiefe der Volkssittlichkeit und ist deshalb in einigen Punkten dem Wechsel unterworfen.

Zwischen Prostitution und anderen sündhaften Handlungen macht das römische Recht einen Unterschied. Aber dieser berührt nicht das Klagerecht selbst, sondern nur den Grund, warum die Rückerstattungsklage nicht erhoben werden kann. Der Grund bei den anderen sündhaften Handlungen ist: quoniam utriusque (dantis et accipientis) turpitudo versatur. Der Grund beim meretricium ist non ea (ratio) quod utriusque turpitudo versatur sed

solius dantis: illam enim turpiter facere, quod sit meretrix, non turpiter accipere, cum sit meretrix[1]).

Eine Dirne nimmt nach dieser Stelle gegenüber denen, welche durch andere sündhafte Handlungen erwerben, eine Sonderstellung ein. Worin diese Sonderstellung eigentlich beruht, soll hier nicht untersucht werden. Auf jeden Fall will hier das Recht ihnen keine Sonderstellung einräumen, sondern unterstellt sie den allgemeinen Rechtsgrundsätzen, indem es hier ihre objektiv durch die Natur der Verhältnisse gegebene Rechtsstellung benützt, um die allgemeinen Rechtsgrundsätze zu beleuchten. Das Gesetz erteilt ihnen auch nicht diese Rechtsstellung, sondern setzt sie als gegeben voraus. Der Unterschied gegenüber anderen sündhaften Handlungen, welcher hier vom meretricium behauptet wird, mußte auch einen Römer befremden. Ist denn der Grund, warum ihr etwas gegeben wird, nicht auch für Geber und Nehmer schimpflich. Warum trifft bei einer Dirne nicht zu, daß man sagen kann turpitudo dantis et accipientis versatur. Deshalb mag wohl die Erklärung beigefügt werden, in welchem Sinne die Handlungsweise einer Dirne schimpflich und in welchem Sinne sie nicht schimpflich sei. Und diese Erklärung wurde der Ausgangspunkt für die ganze Entwicklung der Lehre vom Contractus turpis, indem die Theologen des Mittelalters den Satz dahin verstanden, es sei nach Vollzug der bösen Handlung nicht unerlaubt, einen Entgelt für dieselbe anzunehmen.

60. Es erübrigt noch eine Übersicht über die Ansichten der Theologen nach 1750 bis jetzt. Aber das ist nicht möglich, ohne die Grenzen, welche dieser Arbeit gesteckt sind, zu überschreiten. Um auf Grund der Autorität über eine Lehre ein Urteil zu gewinnen, ist es auch wichtiger, zu wissen, wie eine Lehre Eingang in die Wissenschaft und Vertreter bei den Theologen gefunden hat, als zu konstatieren, wie weit sie Eingang gefunden hat. In den letzten Jahrzehnten gingen die Meinungen der Theologen stark auseinander, wie schon ein ganz unvollständiger Überblick dartut. Die Pflicht, den ausbedungenen Sündenlohn zu zahlen, ist bald sicher, bald wahrscheinlicher, bald wahrscheinlich, bald weniger wahrscheinlich. Sicher nach: Ballerini-Palmieri, Berardi, Biederlack, Constantini, Crolly, Delama, Haehnlein, Génicot, Göpfert, Koch, Lehmkuhl, Linsenmann, Marres, Matsulvicz, Müller, Noldin, de Varceno, Del Vecchio, Vermeersch.

[1]) Dig. 12,5, 4, 3.



Wahrscheinlicher nach: Bulot, Marc, Scavini. Wahrscheinlich nach: Aertnys, d'Annibale, Bucceroni, Ferreres, Gury, Haine, Kenrick, Konings, Ninzatti, Pruner, Rohling, Sabetti. Minder wahrscheinlich nach: Carrière, Gousset, Waffelaert.

61. Das Bestreben der Theologen ging dahin zu erklären, wie ein Vertrag zustande komme, der einerseits nur zu etwas Erlaubtem verpflichte und kraft dessen andererseits der ausbedungene Sündenlohn ausbezahlt werden müsse. Die Grundlage aller Versuche bildet ein Satz, der in der mittelalterlichen Theologie sehr verbreitet war, der vor allen diesen Versuchen in den Ausführungen der Theologen immer und immer wiederkehrte, der in allen Erörterungen durchklingt und dessen Richtigkeit bereits nachgewiesen ist. Das Geben eines Sündenlohnes für eine geschehene Handlung ist an und für sich nicht unerlaubt. Eine Vereinbarung über ihn ist also nicht ungültig, denn der Vertragsgegenstand ist nicht eine unerlaubte Handlung.

Im Grunde suchte man auf zweierlei Weise zu erklären, wie die Pflicht entstehen könne, den für eine sündhafte Handlung versprochenen Entgelt zu zahlen. Entweder leitet man sie aus einem Versprechen ab, welches dem Vollzug der sündhaften Handlung vorangeht (Henno, Lacroix) oder man betrachtet den Vollzug der sündhaften Handlung als den Abschluß eines neuen Vertrages[1]).

Das vorausgehende Versprechen scheint keine Schwierigkeit zu bieten, wenn nur der Versprechengeber sich verpflichtet, einen gewissen Entgelt nach Vollzug der sündhaften Handlung zu zahlen, ohne daß der Versprechennehmer sich irgendwie zur Ausführung des sündhaften Werkes verpflichtet. Vertragsgegenstand scheint dann eine an und für sich erlaubte Handlung zu sein: die Auszahlung einer Entschädigung für eine sündhafte Handlung nach Vollzug derselben. Henno[2]) lehrte demgemäß, ein einseitiges, bedingtes Versprechen, wobei nur der Versprecher sich zur Auszahlung der Entschädigung verpflichtet, sei gültig; ein zweiseitiges dagegen, bei welchem der Versprechennehmer sich auch zum bösen Werke verpflichte, sei ungültig. Liege ein zweiseitiges Versprechen vor, so sei also auch nach Vollzug der sündhaften Handlung der Versprechengeber zu nichts verpflichtet.

---

[1]) Zuerst Lehmkuhl, Theol. mor. I. n. 1052.
[2]) Henno, De rest. disp. 6. q. 5.

Lacroix[1]) gab zu, daß ein zweiseitiges Versprechen ungültig und nur ein einseitiges gültig sei. Aber meinte er, in jedem zweiseitigen Versprechen sei ein einseitiges, bedingtes Versprechen eingeschlossen. Das einseitige Versprechen verpflichte den Versprechengeber zur Zahlung, sobald die sündhafte Handlung geschehen sei, wenn er auch sein Versprechen in Form eines zweiseitigen Vertrages abgegeben habe. Die Mehrzahl der Theologen[2]) hat sich diese Erklärung zu eigen gemacht[3]).

Beusch[4]) erhebt gegen Lacroix den Einwurf, die Annahme, daß jeder Contractus turpis ein einseitiges bedingtes Versprechen einschließe, sei ganz unbegründet.

---

[1]) Theol. mor. l. 3. p. 2. n. 692.

[2]) Es ist auffällig, wie wenig die allgemeine Ansicht von ihren Gegnern gekannt wurde. Außer Beusch hat sich bis 1750 kein Gegner derselben mit der Erklärung von Lacroix beschäftigt. Concina zB. setzt voraus, seine Gegner leugneten jede rechtsgültige Abmachung vor Vollzug der sündhaften Handlung und argumentiert in diesem Glauben siegesgewiß: Sed ut ad incitas adversarii redigantur, sic argumentor. Si stipulatio haec post factum vim habet, eam profecto non habet ex novo pacto seu conventione inter contrahentes, sed ex pacto, quod factum praecessit. Alterum ergo fateantur adversarii necessum est: aut stipulationem hanc validam esse ante et post factum aut nullam esse tum ante tum post factum. Nulla hic ad effugium rima patet. Conc. Theol. christ. t. 1. l. 2. d. 2. c. 1. n. 9.

[3]) Manche Autoren suchen die Pflicht des Versprechengebers nicht durch ein bedingtes, einseitiges Versprechen, sondern durch den Contractus innominatus facio ut des zu erklären. Auch bei dieser Erklärung frägt es sich, wann findet die rechtsgültige Willenseinigung über den Entgelt statt? Vor Vollzug der sündhaften Handlung oder bei Vollzug derselben? Je nachdem kann der Unterschied beider Erklärungen wesentlich verschieden oder ganz belanglos sein. Nimmt man an, daß die Willenseinigung bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung geschieht, so ist der Unterschied wesentlich. Setzt man aber die Willenseinigung vor Vollzug der sündhaften Handlung, dann ist der Unterschied für unsere Frage ganz belanglos.

[4]) Sine omni certe fundamento supponitur omne pactum turpe imbibitam conditionem habere, quocunque modo concipiatur. Beusch, Tractatus canonico-legalis de pactis et contractibus in genere c. 4. n. 271. Diesen Einwand scheint Ballerini, Opus theol. mor. Vol. 3. tr. 8. p. 3. n. 286, befriedigend gelöst zu haben.

Mir kann jedoch aus einem anderen Grunde diese Erklärung nicht gefallen. Wozu wäre kraft dieses Versprechens der Versprechengeber verpflichtet? Er müßte schon vor Vollzug der sündhaften Handlung bereit sein, allenfalls den Sündenlohn zu zahlen, wenn nämlich die sündhafte Handlung geschieht. Denn durch jedes bedingte Versprechen eines Lohnes für eine Handlung übernimmt der Versprechengeber unmittelbar und direkt und vor Erfüllung der Bedingung die Verpflichtung allenfalls das Versprochene auszuführen, wenn nämlich die Handlung geschieht. Kraft des bedingten Versprechens eines Sündenlohnes müßte also der Versprechengeber vor Vollzug der sündhaften Handlung bereit sein, allenfalls den Sündenlohn zu zahlen. Das Versprechen verpflichtete ihn also zu etwas Sündhaftem. Denn die Bereitwilligkeit für eine zukünftige sündhafte Handlung eine Bezahlung zu geben, nachdem sie geschehen ist, ist sündhaft. Sie schließt das Verlangen ein, daß die sündhafte Handlung geschehe. Das bedingte Versprechen ist also naturrechtlich ungültig. Ist also der Vollzug der sündhaften Handlung nicht der Abschluß eines neuen Vertrages, so kann die Vertragspflicht nicht mit Vollzug der sündhaften Handlung eintreten. Denn eine Vertragspflicht entsteht nur aus einem Willensakt. Tritt also mit Vollzug irgend einer Handlung die Vertragspflicht ein für sie einen Entgelt zu zahlen, so stellt entweder die Handlung selbst den Abschluß eines rechtsgültigen Vertrages dar oder ihr geht ein rechtsgültiger Vertrag voraus. Die Pflicht für eine sündhafte Handlung den versprochenen Entgelt zu zahlen, kann nun nicht aus einem Willensakte hervorgehen, welcher der sündhaften Handlung vorausgeht, also kann er sich höchstens aus einem Willensakte ergeben, welcher die sündhafte Handlung begleitet.

62. Verpflichtet man sich nun auch zu etwas Unerlaubten, wenn die Willenseinigung über eine Entschädigung der sündhaften Handlung erst bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung stattfindet?

Ohne allen Zweifel ist die Bereitwilligkeit, für eine sündhafte Handlung einen Entgelt zu geben, sündhaft, wenn sie während der sündhaften Handlung vorhanden ist. Denn diese Bereitwilligkeit schließt das Verlangen ein, daß die sündhafte Handlung geschehe. Aber ein Vertrag kann unerlaubt und doch rechtsgültig sein, man denke nur an manche Eheschließungen.

Ist nun das Versprechen des Entgelts für eine sündhafte Handlung, welches erst bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung

abgegeben wird, rechtsgültig, trotzdem es unerlaubt ist? Hier frägt es sich, ob das Versprechen einer Entschädigung für eine sündhafte Handlung, welches bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung abgegeben wird, gerade deshalb ungültig ist, weil es bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung abgegeben wird. Das Versprechen, welches bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung selbst abgegeben wird, könnte deshalb ungültig sein, weil dasjenige, wozu man sich durch dasselbe verpflichtet, unerlaubt ist. Aber es läßt sich leicht dartun, daß die aus einem solchen Versprechen sich ergebende Verpflichtung nur zu etwas an und für sich Erlaubtem verpflichtet. Denn die Verpflichtung entsteht erst durch die sündhafte Handlung selbst und ist eine Wirkung derselben. Jede Wirkung folgt aber ontologisch der Ursache. Wird also durch Vollzug der sündhaften Handlung erst die Zahlpflicht übernommen, so folgt sie dem Vollzug der sündhaften Handlung. Fängt sie an, irgend welche Verbindlichkeit aufzuerlegen, so ist die sündhafte Handlung geschehen und die Zahlung nicht mehr unerlaubt. Sie verpflichtet also nicht mehr zu etwas Sündhaftem.

Denn nach Vollzug der sündhaften Handlung schließt die Bereitwilligkeit, der Zahlpflicht zu genügen, nicht mehr das Verlangen ein, daß die sündhafte Handlung geschehe. Man zahlt, weil die sündhafte Handlung geschehen ist, nicht, damit sie geschehe[1]). Wer aber bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung die Zahlpflicht übernimmt, will allerdings etwas Sündhaftes und sündigt, aber er verpflichtet sich nicht, etwas Sündhaftes zu wollen. Der Vertragsabschluß ist eine unerlaubte Handlung, aber der Vertragsgegenstand ist eine erlaubte Handlung. Die Bereitwilligkeit, durch welche er sich zur Auszahlung verpflichtet, ist sündhaft, aber die Bereitwilligkeit der übernommenen Pflicht nachzukommen, ist an und für sich nicht unerlaubt.

63. Kommt nun bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung eine Willenseinigung über den auszuzahlenden Entgelt zustande, wenn der Versprechengeber vorher sein Versprechen nicht zurückgenommen[2]) hat? Tatsächlich findet bei und durch Vollzug der sündhaften Handlung eine Willenseinigung über die Entschädigung statt, die sündhafte Handlung hat den Charakter eines physischen **meritum**

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift XXXIII. Jahrg. 1909 p. 650.

[2]) Vollführt der Versprechennehmer die sündhafte Handlung, trotzdem er weiß, daß der Versprechengeber widerrufen hat, so hat er sicher keinen Anspruch auf den versprochenen Entgelt.



condignum. Denn ein Meritum condignum ist jede in Geld schätzbare Leistung, welche von demjenigen, der sie entlohnen soll, akzeptiert[1]) wird.

Was den Versprechennehmer angeht, so besteht keine Schwierigkeit. Er hat die Absicht, durch seine Handlung den ausbedungenen Lohn zu verdienen. Er will zum Entgelt für seine Handlung die versprochene Bezahlung. Diese Absicht bekundet er unzweideutig nach außen durch den Vollzug der sündhaften Handlung. Er will, daß seine Handlung den Charakter eines meritum habe und vollzieht sie nur in dieser Absicht. Was den Versprechengeber betrifft, so müssen 2 Fälle unterschieden werden. Entweder ist der Versprechengeber bei Vollzug der sündhaften Handlung zugegen oder er ist abwesend.

Ist der Versprechengeber bei der Handlung zugegen, so nimmt er nicht nur wahr, daß die sündhafte Handlung geschieht, er weiß auch, daß sie auf sein Verlangen hin geschieht. Widerruft er jetzt sein Versprechen nicht, so zeigt er dadurch äußerlich, daß er mit der Handlungsweise des Versprechennehmers einverstanden ist und er gibt durch Unterlassung des Widerrufs seine volle Zustimmung, daß die sündhafte Handlnng für ihn gegen den festgelegten Lohn geschehe. Die Einwilligung, daß die sündhafte Handlung geschehe, schließt auch die Einwilligung in sich, für die sündhafte Handlung den ausgemachten Lohn zu zahlen[2]).

Ist der Versprechengeber abwesend, unterläßt er aber den Widerruf schuldbarer Weise, so willigt er wenigstens moralisch ein,

---

[1]) Cathrein, Phil. mor. n. 214, 215.

[2]) Die Einwilligung zur sündhaften Handlung ist physisch mit Naturnotwendigkeit vorhanden, wenn der Versprechengeber physisch an der Ausführung der sündhaften Handlung beteiligt ist. Ist der Versprechennehmer nicht physisch an der Handlung beteiligt, so läßt sich rein theoretisch zweifeln, ob er seine Einwilligung auch physisch gibt. Praktisch ist jedoch keine Schwierigkeit. Er nimmt wahr, daß die Handlung geschieht und weiß auch, daß sie auf seinen Wunsch und sein Verlangen hin geschieht und daß er strenge verpflichtet ist, das gegebene Versprechen zurückzunehmen. Tut er es nicht, so hält ihn der Wunsch ab, die sündhafte Handlung möge geschehen. Dieser Wunsch bestimmt sein ganzes äußeres Verhalten. Theoretisch spitzt sich die Frage auf die Streitfrage hinaus, ob eine omissio pura absolut denkbar sei.



daß die sündhafte Handlung gegen den ausbedungenen Entgelt für ihn geschehe[1]). Das vorausgehende Lohnversprechen war allerdings ungültig. Aber der Versprechengeber beharrt nach Abgabe seines Versprechens bei dem Entschluß, für die sündhafte Handlung den einmal festgelegten Lohn zu zahlen. Diese Willensverfassung ist dem Versprechennehmer bekannt. Sie war durch den ungültigen Vertrag nach außen kundgegeben worden und besteht wenigstens moralisch weiter, bis das Versprechen zurückgenommen wird. Oder warum widerruft der Versprechengeber sein Versprechen nicht, trotzdem er dazu strenge verpflichtet ist? Weil er will, daß die Handlung geschehe. Widerruft er nicht äußerlich, trotzdem er könnte, so ist das ein offenbares Zeichen, daß er bei seinem Willensentschlusse beharrt, für die sündhafte Handlung eine Bezahlung zu geben. Durch die Unterlassung des Widerrufs zeigt er sich damit einverstanden, daß die Handlung geschehe. Durch diese Zustimmung zur sündhaften Handlung willigt er aber auch in die Zahlung des Entgelts für die Handlung ein.

64. Mag der Versprechengeber bei Vollzug der sündhaften Handlung zugegen oder abwesend sein, in jedem Falle hat die sündhafte Handlung den Charakter eines meritum condignum. Es liegt eine in Geld schätzbare Leistung vor, welche von dem Versprechengeber akzeptiert wird. In beiden Fällen geschieht die sündhafte Handlung auf sein Verlangen, seinen Wunsch hin, mit seiner Einwilligung und dadurch auch mit seiner Einwilligung den Sündenlohn zu zahlen. Er manifestiert seine Zustimmung durch sein ganzes Verhalten klar und unzweideutig. Die Einwilligung ist physisch vorhanden, wenn der Versprechengeber an der Ausführung der sündhaften Handlung selbst physisch beteiligt ist, immer moralisch, wenn der Versprechengeber nicht widerruft. Denn wie allgemein anerkannt wird, ist er als Auftraggeber in erster Linie für die

[1]) Es ist eine Frage für sich, die ich hier nicht entscheiden will, was zu geschehen hat, wenn vor Vollzug der sündhaften Handlung der Versprechengeber seinen Entschluß ändert, aber nicht mehr widerrufen kann. — Will er nicht, daß die Handlung geschehe, unterläßt er aber schuldbarerweise den Widerruf, so täuscht er den Versprechennehmer. Er beharrt äußerlich bei seinem Entschluß und fingiert die Einwilligung. Es ist auch eine Frage, ob ein Versprechengeber, der den Widerruf schuldbarerweise unterläßt, wirklich will, daß die Handlung nicht geschieht.



Handlung selbst verantwortlich und muß er moralisch als die eigentliche Ursache der Handlung betrachtet werden. Sie ist sein Werk und der Versprechennehmer ist nur ein Werkzeug in seiner Hand. Aber die moralisch verantwortliche Ursache einer Handlung ist man nur insofern, als man die Handlung will. Gibt der Versprechengeber nicht moralisch zur sündhaften Handlung seine Einwilligung, dann ist er bloß für seinen Auftrag, aber nicht für die Handlung selbst verantwortlich.

65. Ist aber diese neue durch Vollzug der sündhaften Handlung zustande gekommene Willenseinigung nicht eine bloße Fiktion, eine hypothetische, gewagte Annahme? Die ganze Erklärung, wie die Vertragspflicht entsteht, ist nur eine Hervorkehrung und Geltendmachung einiger Umstände des tatsächlichen Vorganges. Man braucht bloß die Sachlage und die Absichten der handelnden Personen während der sündhaften Handlung zu betrachten, um die Wirklichkeit einer solchen Willenseinigung sofort einzusehen. Diese Erklärung wahrt den Grundsatz, daß ein Vertrag, dessen Gegenstand eine unerlaubte Handlung ist, keine verpflichtende Kraft besitzt, sie zeigt aber auch, wie trotz dieses Grundsatzes nach Vollzug der sündhaften Handlung der ausbedungene Lohn ausgezahlt werden muß. Nach ihr verleiht der Contractus turpis auch nach Vollzug der Handlung kein Recht auf Lohn, sondern ist bloß der Anlaß[1]), daß beide Teile bei Vollzug der sündhaften Handlung einen bestimmten Lohn im Auge haben[2]). — Der neue verpflichtende Vertrag kann nur im uneigentlichen Sinne Contractus turpis genannt werden. Sein Gegenstand ist eine durchaus erlaubte Handlung. Ebenso ist die Redeweise, der Contractus turpis verpflichtet nach der Sünde, eine ungenaue und übertragene Ausdrucksweise. Nicht er verpflichtet zur Zahlung, sondern ein neuer Vertrag, zu welchem der Contractus turpis nur den Anlaß geboten hat.

66. Gegen die Pflicht den versprochenen Sündenlohn zu zahlen, werden einige Einwendungen erhoben, die aus einer etwas einseitigen Auffassung hervorgehen. Ihre Besprechung ist sehr geeignet,

---

[1]) Vermeersch, Quaestiones de iust. q. 7. c. 1, hat zuerst darauf aufmerksam gemacht, daß der ungültige Vertrag nur der Anlaß sei, daß ein neuer Vertrag zustande komme.

[2]) Zur Gültigkeit des Versprechens ist nicht notwendig, daß die Kontrahenten sich über einen bestimmten Lohn einigen, es genügt, daß der Versprechengeber überhaupt eine dem physischen Werte der Handlung entsprechende Vergütung auszahlen will.

den wahren Charakter des Sündenlohnes zu kennzeichnen. Die gegenteilige Ansicht hat im 17. Jahrhundert wohl deshalb manche Freunde gewonnen, weil die sententia communis dem sittlichen Empfinden zu widersprechen scheint. Der Sünder hat Strafe verdient, hier empfängt er eine Belohnung. Es klingt so kraß, für eine sündhafte Handlung muß ein Arbeitslohn ausgezahlt werden. Aber die allgemeine Ansicht sagt nicht, was mit dem Sünder an sich zu geschehen hat, stellt keine Norm auf, wie die Sünde zu beurteilen sei, sucht nicht im geringsten die Verwerflichkeit einer sündhaften Handlung abzuschwächen, sondern unterscheidet bloß den physischen und moralischen Wert einer Handlung und bestimmt das Rechtsverhältnis zweier Sünder zu einander, welche Rechte und Pflichten sich aus der sündhaften Handlung für die Mitschuldigen untereinander ergeben und fordert eine Vergütung von dem einen für eine in Geld schätzbare Leistung des anderen.

Bei näherer Betrachtung zeigt es sich, daß die allgemeine Ansicht ethisch höher steht als die gegenteilige. Die sündhafte Handlung ist eine Handlung, welche Geldeswert besitzt und durch welche häufig ein materieller Gewinn erzielt wird. Wer soll nun diesen Gewinn einstecken? Der Verführer oder der Verführte? Der Versucher oder der Versuchte? Der Arme, der schwach genug ist, der Not zu weichen, oder der Reiche, der fremde Not zur Sünde mißbraucht? Die Ansicht, welche die Zahlpflicht leugnet, erwidert: der Versucher, der Verführer. Die allgemeine Ansicht: der Versuchte, der Verführte.

Amort[1]) argumentiert so: Princeps stulte ageret, si tribueret vim obligationis civilis promissionibus factis et faciendis in ruinam reipublicae, regni aut suae personae. Ergo etiam Deus imprudenter ageret, si eiusmodi promissionibus remuneratoriis peccati tribueret vim obligationis theologicae ... Ubi nota hoc argumentum valde urgere, quocunque nomine vocetur ista promissio, si quis eam nolit vocare remuneratoriam. Dieses Argument ist sehr bestechend. Es beweist, daß ein Contractus turpis im eigentlichen Sinne des Wortes ungültig ist. Aber es trifft in keiner Weise den Vertrag, kraft dessen die Pflicht den Sündenlohn zu zahlen eintritt. Nur ein Versprechen, welches dem Vollzug der sündhaften Handlung vorausgeht, zielt auf eine Verletzung der sittlichen Ordnung hin und

---

[1]) Theol. eclect. t. 1. tr. 5. disp. 7. q. 2.

ist also ungültig. Aber der Lohnvertrag, welcher durch Vollzug der sündhaften Handlung zustande kommt, bezweckt nicht mehr, daß die sündhafte Handlung geschehe, sondern ist eine Wirkung der sündhaften Handlung. Vertragsgegenstand des neuen Vertrags ist nicht mehr die sündhafte Handlung, sondern eine erlaubte Handlung.

67. Aber, heißt es weiter, die allgemeine Ansicht treibt an, möglichst rasch die sündhafte Handlung zu vollziehen. Die Hoffnung, durch die sündhafte Handlung ein Recht auf den Lohn zu erhalten, ist ein mächtiger Ansporn, die Bedingung zu erfüllen. Ich möchte dahin gestellt lassen, was mehr zur Sünde treibt, die Hoffnung irgend einen Sündenlohn zu erhalten oder die Überzeugung, daß durch die sündhafte Handlung gerade ein Recht auf den ausbedungenen Sündenlohn erlangt wird. Im allgemeinen wird man in solchen Umständen weniger mit einer Gewissenspflicht und dem Rechte als mit anderen Momenten rechnen. Aber angenommen, die Hoffnung auf einen Rechtstitel beschleunige die Ausführung. Ich stelle eine Gegenfrage. Was verleitet mehr zu verlockenden, glänzenden Versprechen, wenn man weiß, daß diese, es mag folgen, was will, eitel und nichtig sind, oder wenn man sich sagen muß, sie müssen nach vollbrachter Tat gehalten werden?

Gerade große Versprechungen reizen aber zur Ausführung der bösen Tat. Vom pastorellen Standpunkt kann man also für und gegen argumentieren, ein Zeichen, daß von ihm aus für keine Ansicht etwas Entscheidendes vorgebracht werden kann. In Anbetracht der menschlichen Natur und auch der Geschichte wird man gestehen müssen, daß weder die allgemeine Ansicht noch die gegenteilige Ansicht die Sündenzahl vermehren oder vermindern, geschweige denn die allgemeine Sittlichkeit heben oder herabdrücken wird. Bedenken, ob er durch die böse Tat ein Recht erhält, kommen dem Sünder nach der Tat. Vor der Sünde wird er sich in den Fällen, wo der Arm des Gesetzes ihm nicht zur Bezahlung hilft, vorsehen, ob der Auftraggeber fest entschlossen ist, den Sündenlohn freiwillig zu zahlen.

Also treibt die Bereitwilligkeit, welche nach Vollzug der sündhaften Handlung vorhanden ist, zur Sünde? Ist diese Bereitwilligkeit nicht **causa motiva** der sündhaften Handlung? Oder würde der Auftragnehmer sündigen, wenn er wüßte, daß der Auftraggeber sein Versprechen nicht hielte? — Die wirkliche nach der sündhaften Handlung vorhandene Bereitwilligkeit übt gar keinen Einfluß auf die sündhafte Handlung aus. Diese ist geschehen und sie geschieht, wenn auch

nachher keine Bereitwilligkeit mehr besteht, den versprochenen Sündenlohn zu zahlen. Causa motiva ist die Hoffnung auf diese Bereitwilligkeit und sie schöpft der Auftragnehmer nicht aus dem Rechte, das er durch die sündhafte Handlung erhält, sondern ganz andere Momente müssen ihm diese Hoffnung garantieren.

Muß die für eine sündhafte Handlung versprochene Summe entrichtet werden, dann kann man sündhafte Handlungen kaufen und verkaufen! Heißt es aber nicht mit vollem Rechte: peccatum non est vendibile? — Aber wer behauptet denn, man könne eine sündhafte Handlung verkaufen oder sie werde verkauft? Wird etwas verkauft, so wird der Vertragsgegenstand verkauft. Ist nun nach der Erklärung, wie die Zahlpflicht entstehe, die sündhafte Handlung irgendwie Vertragsgegenstand? Vertragsgegenstand ist nur der Entgelt. — Was verkauft wird, darauf erhält der Käufer ein Recht. Wer erhält nach unserer Erklärung ein Recht, daß die sündhafte Handlung geschehe?

68. Spricht nicht der gesunde Sinn des Volkes gegen die Rechtsgültigkeit solcher Verträge? Auf diesen Einwurf läßt sich keine Antwort geben. Wer weiß denn, was das Volk hierüber urteilt? Noch niemand hat dem Volke die Frage vorgelegt, ob der Entgelt, welcher für eine sündhafte Handlung versprochen wurde, ausgezahlt werden müsse, und hat darauf eine Antwort erhalten. Wer zu sagen wagt, was das Volk hierüber denkt, sagt nur, was nach seiner Meinung das Volk denkt. Nimmt man einmal eine Reihe sündhafter Handlungen durch und frägt man bei jeder, ob der für sie versprochene Entgelt ausgezahlt werden müsse, so wird bei einigen sündhaften Handlungen die Pflicht geleugnet, bei anderen wieder behauptet. Über das Prinzip, daß sündhafte Handlungen in Geld schätzbar sein können, haben die meisten Menschen nie nachgedacht, sondern nur über den moralischen Unwert sündhafter Handlungen. Den Geldeswert einer Handlung beurteilen sie nicht nach allgemeinen Prinzipien, sondern nach Analogieschlüssen. Erst Beispiele, wie die, welche im Anfang dieser Abhandlung[1]) angeführt wurden, bringen ihnen zum Bewußtsein, daß der Entgelt ausbezahlt werden müsse und daß sündhafte Handlungen einen Geldeswert besitzen können.

Praktische Lebensklugheit und gesunder Sinn spricht auch aus den Lehren der Theologen zu uns. Die große Mehrzahl der Theo-

---

[1]) Vgl. diese Zeitschrift. XXIII. (1909) p. 471.



logen und gerade die größten Theologen haben sich nun für die Pflicht ausgesprochen, daß der für sündhafte Handlungen versprochene Entgelt auf Grund des Naturrechtes ausbezahlt werden müsse.

Ihr Entscheid ist auch das Resultat dieser Untersuchung.

69. Der ausbedungene Arbeitslohn für sündhafte Handlungen muß naturrechtlich immer ausgezahlt werden, wenn die sündhafte Handlung eine Aufwendung von Eigenem ist und das Versprechen vor Vollzug der sündhaften Handlung nicht zurückgenommen wurde. Denn das Recht auf Lohn besteht, wenn die auszulohnende Handlung einen Geldeswert besitzt, die zu leistende Gegenleistung an und für sich nicht unerlaubt ist und eine rechtsgültige Lohnvereinbarung getroffen wurde. Sündhafte Handlungen, welche eine Aufwendung von Eigenem darstellen, haben das, was den Geldeswert sündhafter Handlungen ausmacht, besitzen den Geldeswert, der in menschlichen Handlungen überhaupt enthalten ist[1]). — Die Auszahlung des versprochenen Sündenlohnes ist an und für sich nicht unerlaubt. Denn keine Bezahlung für irgend eine geschehene Handlung enthält in ihrer Eigenschaft als Bezahlung eine Gutheißung der geschehenen Handlung oder schließt den Willen ein, daß sie geschehe. Die Zahlung bekundet an sich nur den Willen, der Gerechtigkeit oder der Billigkeit zu entsprechen und die Überzeugung, daß die bezahlte Handlung Geldeswert besitzt[2]). Endlich liegt, wenn das Versprechen nicht zurückgenommen wird, eine rechtsgültige Vereinbarung über den Sündenlohn vor. Die sündhafte Handlung hat den Charakter eines meritum condignum[3]), sie ist tatsächlich eine in Geld schätzbare Leistung, welche von dem Versprechengeber akzeptiert wird. Denn sie geschieht auf sein Verlangen, auf seinen Wunsch und mit seiner Zustimmung, die er bei Vollzug der sündhaften Handlung physisch oder wenigstens moralisch äußerlich kundgibt. Durch seine Einwilligung in die sündhafte Handlung verpflichtet er sich dazu, für die sündhafte Handlung den entsprechenden Arbeitslohn und den entsprechenden Entgelt auszuzahlen.

---

[1]) AaO. p. 478—490.

[2]) AaO. p. 650.

[3]) Vgl. oben n. 63—65.

Zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände

Eine moraltheologische Frage der Neuzeit

Von **Josef Biederlack** S. J.—Innsbruck

Daß in der katholischen Arbeiterwelt Deutschlands verschiedene Meinungen bezüglich der Zulässigkeit der Arbeiterausstände verbreitet werden, ist auch den Lesern dieser Zeitschrift nicht unbekannt. Nun ist jüngst ein Buch erschienen, welches diese Frage vom Standpunkte der Moral behandeln will[1]). Ein solches Unternehmen ist sicher sehr zu begrüßen. Muß doch die Wissenschaft, unter Katholiken die katholische Wissenschaft, die Führerin des Lebens sein. Daher wird denn auch mit Recht an die katholische Moraltheologie die Anforderung gestellt, den Problemen, welche die veränderten Wirtschaftsverhältnisse der Neuzeit aufwerfen, mehr als bis dahin geschehen, Aufmerksamkeit zuzuwenden. Es wäre sogar das beste, wenn die Moraltheologie den stetigen Veränderungen gewissermaßen auf dem Fuße folgte, um sie, so gut es geht, vom moraltheologischen Standpunkte aus zu beurteilen. Aus diesem Grunde unternehmen wir es mit Freuden, mit eben genanntem Buche auf die Frage über die sittliche Erlaubtheit der Arbeiterausstände etwas näher einzugehen. Wir tun das umso lieber, als diese Frage, wenn auch nicht identisch ist, so doch aufs Engste zusammenhängt mit der Frage von der sittlichen

[1]) Der moderne Gewerkschaftsgedanke vom Standpunkt der Vernunft und Moral. Von Jakob Treitz, Generalsekretär der katholischen Arbeitervereine der Diözese Trier. Trier 1909. Paulinus=Druckerei. S. 112.



Erlaubtheit der Arbeiteraussperrungen, welche im wirtschaftlichen Kampfe die Arbeitgeber ihren Arbeitern gegenüber in Anwendung bringen und welche darum auch Treitz mitberücksichtigt. Ich sagte, diese Fragen seien nicht identisch; denn, um das gleich hier zu bemerken, bei der Beurteilung der sittlichen Erlaubtheit der verschiedenen Kampfmittel hat ja nicht nur die Gerechtigkeit, sondern auch die christliche Liebe Berücksichtigung zu finden. Nun ist es aber auf den ersten Blick schon klar, daß, wenn auch vom Standpunkt der Gerechtigkeit eine Aussperrung der Arbeiter ganz einwandfrei ist, doch die christliche Liebe — eine naturalistische Sprache würde sich für die meisten hieher gehörigen Fälle des Ausdrucks Humanität bedienen — leichter gegen die Aussperrung von Arbeitern Einspruch erhebt, als gegen den Ausstand. Die Arbeiter geraten durch die über sie verhängte Aussperrung leichter in Not, manchmal auch auf längere Zeit in große Not, während sich das bezüglich der Arbeitgeber in den meisten Fällen, wenigstens in demselben Maße oder Grade, nicht sagen läßt.

So tritt man mit der Behandlung der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände gewissermaßen in den Mittelpunkt des heutigen wirtschaftlichen Lebens, von welchem leider immer noch in weit höherem Grade, als vom Leben im allgemeinen, sich sagen läßt, daß es ein Kampf sei. Zudem bietet eine etwas eingehendere Behandlung dieser Frage die sehr willkommene Gelegenheit auch noch einigen anderen, an unserem Wege liegenden Fragen einige Aufmerksamkeit zu schenken.

Da wir im folgenden uns eingehend mit dem bereits angeführten Buche von Treitz zu beschäftigen haben, sei hier eine kurze Inhaltsübersicht desselben vorausgeschickt. Der Verf. hat ihm den Titel gegeben: ‚Der moderne Gewerkschaftsgedanke vom Standpunkt der Vernunft und Moral'. Dieser Titel ist nicht genau. Denn das Buch behandelt in Wirklichkeit nur den Streik und die Aussperrung; der Streik bildet ja allerdings einen Teil des Gewerkschaftsgedankens, aber ihn als den Gewerkschaftsgedanken schlechthin darzustellen, geht wohl nicht an.

Der Inhalt des Buches läßt sich so angeben. Nach einer kurzen Einleitung (I. Kap., S. 1—4) bespricht der Verf. im ersten Teile (S. 5—54) die Anschauungen des bekannten Münchener Nationalökonomen Lujo Brentano von der Arbeit, dem Arbeitsvertrage, dem Kampfe zwischen Arbeitgebern und Arbeitern (II. Kap.: Allgemeines über Brentanos Auffassung von der Arbeiterfrage. — III. Kap.: Brentanos Auffassung von dem Wesen der Arbeit, des Arbeitsvertrages und von den Aufgaben des Gewerkvereins. — IV. Kap.: Würdigung des geschilderten Systems und seiner

Grundlagen. 1. Allgemeines. 2. Das Grundprinzip von der Arbeit als Ware und dem Arbeitsvertrag als Kaufvertrag. 3. Die Gewerkvereine, ‚Verkaufsgenossenschaften zur besseren Verwertung der Ware Arbeitskraft‘). Der zweite Teil (S. 54—111) wendet sich dann den christlichen Gewerkschaften und ihrer Betätigung beim Arbeiterausstande zu (V. Kap. Die christlichen Gewerkschaften. — VI. Kapitel. Streik und Aussperrung vor der christlichen Moral. — VII. Kap. Nächste Forderungen der christlichen Moral für die Lösung der Arbeiterfrage. — Schlußwort).

Unter steter Berücksichtigung Brentanos hebt Treitz im ersten Teile besonders drei Gedanken hervor, daß menschliche Arbeit nicht als Ware angesehen oder behandelt werden dürfe, daß die Arbeiterausstände für die Arbeiter zumeist einen unglücklichen Ausgang nehmen, daß der so notwendige Friede zwischen Arbeitern und Arbeitgebern sich unmöglich durch gegenseitige Befehdung vermittelst der Aussperrungen von der einen, und der Ausstände von der andern Seite erreichen lasse. Am Schluß dieser gewiß sehr beherzigenswerten Ausführungen, auf welche wir weiter unten noch zurückkommen werden, kann er sich sogar teilweise auf Brentano selbst berufen. ‚Es ist interessant zu sehen‘, schreibt er (S. 52 f.), ‚wie der Gelehrte (Brentano) schon vor vierzig Jahren die Entwickelung voraussah, die wir heute als tatsächlich anerkennen müssen. „Das ist eben das Unglück“, schreibt er, „daß seitdem die gesetzmäßige Regelung der Arbeitsbedingungen weggefallen ist und nicht eine gemeinsame Vereinbarung derselben, sondern die Geltendmachung des einseitigen Willens eines Beteiligten an deren Stelle trat, die Zahl der Kampfesmittel mit den schon genannten noch keineswegs erschöpft ist. Jene Aussperrungen seitens der Arbeitgeber einzelner Distrikte haben nur zur Folge, daß die ihrer Industrie angehörigen Arbeiter des ganzen Landes sich koalieren und hat diese Ausdehnung der Arbeiterorganisation nur das Entstehen nationaler Gesellschaften der Arbeitgeber zur Folge. Ein jedes Kampfmittel der einen Partei ist immer das Gegenstück zum Kampfmittel der Gegenpartei, die es hervorrief. Nur ist selbstverständlich und dem Zweck entsprechend jedes dieser Kampfmittel nicht nur ebenso stark, sondern stärker als das ihm vorhergehende des Gegners. Eine ernstliche Mahnung statt in Arbeitsstreitigkeiten den Kampf zum einzigen Schiedsrichter zu erklären, ein friedliches Mittel zu deren Schlichtung einzuführen: sonst ist die letzte Folge der Weltbrand‘. ‚Das Unglück war nur‘, so urteilt dann Treitz über Brentano, ‚daß er von seinem Standpunkte aus der Entwickelung der Dinge glaubte ihren Lauf lassen zu müssen, in der Überzeugung, sie werde schon selber alles wieder einrenken und die mutwillig zerschlagenen Schutzwehren gebieterisch wieder verlangen; nach mehr oder weniger Unordnung werde man schon von selber zur Ordnung zurückkehren‘.

Schon beim Lesen dieses ersten Teiles fühlt derjenige, welcher vom Verf. eine ruhig abwägende moraltheologische Untersuchung erwartet, sich

unangenehm enttäuscht; er merkt eine gewisse Einseitigkeit des Urteils. Der Verf. hebt hier nur die ungünstigen Seiten der Arbeiterausstände hervor. Viel allseitiger hat Vermeersch die Wirkungen derselben dargestellt, der zwischen unmittelbaren und mittelbaren Wirkungen eines einzelnen Ausstandes unterscheidet und unter anderm ganz richtig sagt: Universe tamen ipsas non parum profuisse temporalibus commodis operarii ordinis non videtur negari posse. Ex quo enim magistri (Arbeitgeber) norunt operarios paratos ad extrema confugere, facti sunt in negotio componendo magis solliciti, ne qua parte locum darent justae querelae. (Quaestiones de justitia ed. 2. pag. 625). Die Ausstände wirken wie Strafen. Gewiß kommen sie nicht als Strafmittel zur Anwendung. Aber sie kommen mit den Strafen darin überein, daß sie Übel sind. Wie nun schon die Furcht vor einer Strafe sowohl bei der Erziehung als auch in den öffentlichrechtlichen Gesellschaften ja im ganzen menschlichen Leben ihre heilsamen Wirkungen ausübt, indem sie Vergehen hintanhält und gleichsam im Keime erstickt — in den internationalen Beziehungen der Staaten hat die Furcht vor einem Kriege oder anderen Repressalien die gleiche Wirkung — so macht auch die Furcht vor einem Arbeiterausstande die Arbeitgeber geneigter, auf die Forderung der Arbeiter einzugehen. Selbst solche Ausstände, welche ihren unmittelbaren Folgen nach ungünstig für die Arbeiter endeten, entbehren oft dieser entfernteren Wirkung nicht. Dieses darf bei der moraltheologischen Beurteilung der Streiks sicher nicht übersehen werden.

Das Interesse der katholischen Moraltheologen beansprucht vor allem das VI. Kapitel mit der Überschrift: ‚Streik und Aussperrung vor der christlichen Moral‘ (S. 73—87); in ihm stellt der Verf. seine Ansichten über die sittliche Erlaubtheit des Streiks dar. Es ist tatsächlich auch der Mittelpunkt des ganzen Buches, denn alle vorhergehenden und nachfolgenden Erörterungen sind kaum etwas anderes als Zusätze zu dem hier Gesagten.

Sowohl zu Beginn dieses sechsten Kapitels (S. 73) als auch im Schlußwort am Ende des ganzen Buches (S. 108 f) beklagt Treitz lebhaft, daß die Moraltheologie sich bisher zu wenig mit dieser Frage beschäftigt hat.

Das VI. Kapitel leitet er so ein: ‚Sowohl vom moralischen Standpunkt aus wie vom Standpunkt des bürgerlichen Rechtes ist der Streik, die Arbeitseinstellung an und für sich erlaubt (Forschner, Die christlichen Gewerkschaften. Mainz, S. 74) — mit dieser etwas sehr lakonischen Erklärung glaubt man mitunter im Ernst der Kritik des wirtschaftlichen Machtsystems den Boden entziehen zu können‘ (S. 73). Ausführlicher spricht er im Schlußwort S. 108 denselben Gedanken

aus: ‚Wir dürfen wohl auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn wir am Ende unserer Ausführungen die Ansicht aussprechen, die Frage der Machtkämpfe im Wirtschaftsleben erheische eine ausgiebige, gediegene, klare Behandlung seitens der Moralisten und Juristen. Mit dem Satze: „Theoretisch zweifellos erlaubt, praktisch aber nicht zu empfehlen“, auf den die Erörterungen über den Streik sich so oft zurückführen lassen, ist nicht viel anzufangen, und ebensowenig ist geholfen mit summarischen Erkärungen, wie sie das neue Koch'sche Lehrbuch der Moraltheologie hat, das die ganze wichtige Frage mit folgendem Satze abtut: „Mag eine gemeinsame Arbeitseinstellung (Streik) auch, wie wohl meistens der Fall, aus falscher und kurzsichtiger Berechnung hervorgehen, so darf doch nicht prinzipiell jeder solche Akt der gemeinsamen Selbsthilfe für unsittlich erklärt werden, sondern man muß von Fall zu Fall entscheiden und zwar im Zweifelfalle zu Gunsten des schwächeren Teiles“ (Koch, Lehrbuch der Moraltheologie. Freiburg 1907 S. 552). Derartige unbestimmte, vage Auslassungen sind nicht geeignet, Klarheit zu schaffen‘.

Wie wir schon oben bemerkten, stimmen wir hierin mit Treitz überein. Die Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände und der an sie sich anknüpfende Streit kann wohl auch als Beweis dafür gelten, daß den Bedürfnissen des katholischen Lebens, auch des öffentlichen Lebens, lediglich mit der Darstellung der allgemeinen Sittenvorschriften, wenn diese auch noch so gründlich und umfassend bewiesen werden, noch nicht Genüge geschieht. Es bedarf des Herabsteigens vom Allgemeinen zum mehr Besonderen, der Einzeldarlegung der christlichen Sittenvorschriften, also jener Methode der Moraltheologie, die man unseres Erachtens mit dem ganz ungeeigneten Ausdruck kasuistische Methode benannt hat. Jedoch müssen wir Treitz gegenüber auch hinzufügen, daß selbst die solideste und gründlichste kasuistische Behandlung der Moralfragen nichts nützen wird, wenn man über dieselbe hinweggeht, die Meinung der Theologen ignoriert und ihre Stimme durch den Lärm und das Getöse des Streites zu übertönen sucht.

Denn der bei Treitz nun folgende Satz (S. 108): ‚Die gespannte Situation unserer gesellschaftlichen Verhältnisse, die Besorgnis, die von der Sozialdemokratie umworbene Arbeiterschaft vor den Kopf zu stoßen, mag ihr Teil dazu beigetragen haben, daß die Frage des Streiks und des wirtschaftlichen Kampfsystems weder prinzipiell noch wie längst erforderlich, auch kasuistisch behandelt worden ist‘, kann den-

jenigen, der sich mit der moraltheologischen Literatur der letzten zehn Jahre etwas bekannt gemacht hat, nur in Erstaunen setzen. Und der Grund: ‚Die Besorgnis, die von der Sozialdemokratie umworbene Arbeiterschaft vor den Kopf zu stoßen‘, habe die Moraltheologen von der Behandlung der Streikfrage abgehalten, kann dem Kenner doch nur ein Lächeln abgewinnen. Die Frage des Streiks ist ja längst kasuistisch behandelt, sie ist auch ganz prinzipiell behandelt. Treitz hat sich in der moraltheologischen Literatur nicht genug umgesehen. Seine Wünsche sind durch die Tat längst überholt. Er hätte diese Klage schon im eigenen Interesse gar nicht vorbringen dürfen, sie muß notwendig auf seine Leser irreführend wirken. Einige, die Streiks vom Standpunkt der Moraltheologie behandelnden Werke hat er allerdings gekannt, wie Lehmkuhl, Vermeersch, Noldin, Pottier; das zeigen gelegentlich vorkommende Zitate. Doch teilt er seinen Lesern die Meinung derselben über die von ihm im VI. Kapitel erörterte Frage nicht mit. Hätte er das mit klaren und offenen Worten getan, dann wäre es allerdings um den Erfolg seines Buches, um die Verbreitung seiner eigenen Meinung über die sittliche Erlaubtheit des Streiks geschehen gewesen, denn Lehmkuhl, Vermeersch und Noldin sprechen sich ganz klar für jene Meinung aus, zu deren Bekämpfung Treitz sein Buch geschrieben hat. Jeder Leser hätte sich dann sofort gedacht, eine Meinung, für welche so angesehene Moraltheologen sich aussprechen, müsse doch hinreichend begründet sein, zumal da Treitz für seine eigene Ansicht auch nicht eines einzigen Moraltheologen Autorität geltend macht. Umso mehr hätte er seinen Lesern klar und offen die Meinung der drei genannten Theologen mitteilen müssen, da es sich um die Frage der Erlaubtheit einer Handlung oder eines Vorgehens handelt und es keinem katholischen Priester gestattet ist, dem Gewissen anderer seine eigene Meinung aufzudrängen, wenn man weiß, daß dieser Meinung die Meinung anderer entgegengesetzt ist.

Bevor wir dieses eingehender begründen und die heutige Moraltheologie gegenüber den von Treitz vorgebrachten Klagen rechtfertigen, müssen wir, schon um sonst notwendige Wiederholungen zu vermeiden, die von ihm vertretene Ansicht darlegen. Sie findet sich im schon genannten VI. Kapitel. An erster Stelle spricht er hier (S. 77 f) über die Arbeitsniederlegung seitens eines einzelnen Arbeiters und bedient sich der bekannten bei allen weiter unten anzuführenden Moralisten gleichfalls sich findenden Unterscheidung zwischen der Arbeitsniederlegung vor Ablauf und nach Ablauf des Arbeitsvertrages. Dann fährt er

fort: ‚Streik und Aussperrung aber glauben wir unter wesentlich andern Gesichtspunkten beurteilen zu müssen. Sie sind begrifflich und praktisch mehr als cessatio laboris, vor allem schließen sie ein wesentlich positives Moment ein. Im Falle von Streiks und Aussperrungen wird eigentlich das Arbeitsverhältnis weniger gelöst als vielmehr suspendiert, in der Absicht andere für den vorgehenden (aggressiven) Teil günstigere Bedingungen durchzusetzen, und zwar mit Gewalt durchzusetzen. Die Gewalt aber besteht darin, daß der eine Teil den anderen an der Ausnützung seines Rechtes zu hindern sucht. Wird es auch nicht immer praktisch vollständig erreicht, so wollen doch einerseits bei einem Streik die Arbeiter den Arbeitgeber für die Zeit des Streiks an der geschäftlichen Ausnützung seines Eigentums hindern, wie andrerseits die Arbeitgeber bei einer Aussperrung es darauf absehen, die Arbeiter in die prekäre Lage zu bringen, daß die Sorge um ihre Existenz sie nötige, zu den vom Unternehmer diktierten Bedingungen das Arbeitsverhältnis fortzusetzen. Aus dieser Erwägung heraus nützen einerseits die Arbeiter die Zeit der Hochkonjunktur aus, den Moment also, wo der Arbeitgeber gerade große Verpflichtungen, vielleicht gar innerhalb bestimmter Fristen übernommen hat und bringen ihn durch die Entziehung ihrer Arbeit in Verlegenheit. Aus ganz derselben Veranlassung suchen sie Zuzug von den Betrieben fernzuhalten durch Inachterklärungen, Streikposten, suchen andere hilfsbereite Firmen zu boykottieren, mit der Sperre zu belegen — lauter Maßnahmen, die sich als Zwangsmaßregeln gegen die Arbeitgeber darstellen und sich als solche erweisen sollen. Diese Maßnahmen werden als derart wesentlich erachtet, daß man ohne sie das ganze Streik- und Aussperrungsrecht als illusorisch betrachten würde. Wie die Arbeiter, so die Arbeitgeber‘ usw. So kommt Treitz zu dem Ergebnisse: ‚Die modernen Arbeitskämpfe (Streiks, Aussperrungen) sind ihrer Zweckbestimmung nach mit einer Vermögensschädigung des anderen Teiles verbunden[1]). Wann ist es nun erlaubt, zum Streik zu greifen, mit Gewalt sein Recht zu suchen? Die Antwort muß nach den Gesetzen der Moral lauten, daß die Anwendung des Streiks im Falle der Notwehr nicht verwehrt sein kann‘. Ist der Streik ‚wirklich eine Notwehr, dann ist damit von selbst seine Berechtigung ausgesprochen‘. Nachdem er dieses weiter ausgeführt hat, fährt er S. 85 so fort:

[1]) Von Treitz gesperrt gedruckt.



‚Erheblich anders liegen die Verhältnisse, wenn nicht die naturrechtlichen Forderungen des Arbeitsvertrages gefährdet sind und zur Erörterung stehen, sondern wenn es sich darüber hinaus um Wünsche und Forderungen handelt, die die Arbeiter glauben stellen zu sollen. Derartige Wünsche mögen an sich ganz billig sein — und es wäre zB. durchaus nicht contra justitiam, wenn die Arbeiter den höchsten Lohnsatz forderten — derartige Forderungen dürfen zweifellos auch erstrebt werden, aber nicht mit Gewalt und zwangsweise und unter Verletzung oder Gefährdung der naturrechtlichen Pflichten einerseits und der entsprechenden Rechte anderseits'.

Diesen Gedankengang von Treitz glaube ich mit kurzen und klaren und zugleich umfassenden Worten so ausdrücken zu können: Der Streik trägt, teils weil er eine gemeinsame, ich möchte sagen, Massen-Niederlegung der Arbeit ist, teils weil besonders geeignete Augenblicke oder Zeiten ausgesucht und benützt, teils weil auch andere Mittel (Verhinderung von Zuzug anderer Arbeiter usw.) angewendet werden, den Charakter von Vergewaltigung des Arbeitgebers an sich. Er darf von den Arbeitern dann allerdings zur Anwendung gelangen, wenn sie von ihren Arbeitgebern Unrecht erleiden. Oder, was das gleiche ist, zur Erreichung und Sicherung gerechter Arbeitsbedingungen darf allerdings ein Streik, wenn sie auf friedlichem Wege nicht erreicht werden können, stattfinden; handelt es sich aber nur um Besserung der schon gesicherten gerechten Arbeitsbedingungen, zB. nur um Erhöhung des schon gesicherten gerechten Lohnes, dann ist der Streik als unerlaubtes und ungerechtes Kampfmittel anzusehen. Die Bitte oder Forderung des höchsten Lohnsatzes ist nicht contra justitiam, ein zur Erreichung des höchsten Lohnsatzes veranstalteter Streik muß aber als contra justitiam verstoßend angesehen werden.

Sehen wir, ob und wie die Moralisten sich über diese Frage aussprechen. Beginnen wir mit Lehmkuhl, Arbeitsvertrag und Streik 4. Aufl. 1904 S. 58 f. Nachdem er gesagt hat, die Arbeiter dürften, wenn die Arbeitsbedingungen der Gerechtigkeit nicht entsprechen, ‚auch ohne die vertragsmäßige Kündigungsfrist abzuwarten, mit Arbeitseinstellung drohen, und falls die Arbeitgeber in ihrer Weigerung, das Unrecht aufzuheben, beharren, zur sofortigen Arbeitseinstellung schreiten', fährt er S. 59 so fort: ‚Begehen aber die Arbeitgeber an den Arbeitern kein Unrecht, so sind die Arbeiter bis zum Ablauf der Vertragsfrist an die eingegangenen Verbindlichkeiten gehalten; sie können betreffs günstigerer Bedingungen vorstellig werden, dieselben aber

nicht zwangsweise sich erobern. Allein unter Einhaltung der vertragsmäßigen Kündigungsfrist oder nach Ablauf der Vertragszeit können die Arbeiter, auch durch gemeinsames Vorgehen, in ihren Forderungen viel weiter gehen; sie haben das Recht, ihre Arbeit höher zu schätzen ... Die Kontrahenten können bis zur Grenze gerechten Lohnes gehen, die Arbeiter nach oben, die Arbeitgeber nach unten hin; die Grenze nach oben ist aber der Natur der Sache gemäß unbestimmter als die untere'. Er schließt dann so: ,Wir haben bezüglich der gerechten und ungerechten Arbeitsbedingungen die Lohnhöhe als Beispiel gebraucht; nicht als ob diese allein durch Streik erzwingbar wäre. Doch ist sie der zuerst in Frage kommende Gegenstand; die andern sind entweder untergeordneter Natur oder sind aufs innigste mit der Lohnhöhe verwachsen, im Grunde nur eine andere Form der Lohnregulierung'.

In seiner Moraltheologie widmet Lehmkuhl dem Streik nur wenige Worte und berührte unsere Frage nicht näher[1]). In seinen Casus conscientiae (Edit. III 1907. vol. I. n. 895—901) behandelt er den Streik eingehend und spricht sich zu der von Treitz aufgeworfenen Frage so aus (n. 898): Tempore contractus legitime finito operarii ex libera conventione atque seclusa omni coactione contra operarios dissidentes statuere possunt labores non resumere seu contractum non renovare, nisi domini promittant mercedem etiam majorem. Videlicet *injuste non agunt*, quamquam fortasse imprudenter, si mercedem intra limites justitiae *summam* postulent. Ja er geht noch weiter, indem er unmittelbar die folgenden Worte anschließt: Eos hac in re *injustitiam* committere elevando mercedem ultra summam quam justitia permittat, ex hodiernis conditionibus, quibus domini longe praepotentes esse solent, raro possibile est. Potest tamen id accidere in aliqua subitanea domini penuria et necessitate transitoria, si forte ex contractu debeat brevi multas merces confectas transmittere neque praesto sint alii operarii, quos possit arcessere.

Vermeersch, Quaestiones de justitia ed. 2. 1904 n. 473 (pag. 627) sagt kurz: ,Operistitia ex fine illicita sunt, quae fiunt ad extorquendam mercedem ultra sum-

---

[1]) Vgl. indes weiter unten S. 304.

mam justam vel quaslibet iniquas condiciones. Et haec adversantur commutativae justitiae. Quae vero fiunt ad obtinendam mercedem majorem sed justam licet fortasse summam, ex hoc capite non sunt inhonesta . . . Pariter fas est operariis nolle mere locare operas et postulare, ut inducta quadam societatis ratione, negotii fiant aliquo modo socii ac participes. Non minus tamen magistris licebit, intra eosdem fines, pro suo certare commodo'.

Noldin, Summa Theologiae moralis tom. II. (De praeceptis) ed. 7. 1908 n. 306 (pag. 317) behandelt gleichfalls die operistitia; er gibt zuerst an, was die Arbeiter tun dürfen, falls die Arbeitsbedingungen ungerecht sind und fährt dann so fort: Si contractus conductionis justus est, manifesto justitiam laedunt (operarii) ubi a laboribus cessant tempore conductionis nondum finito; at vero non agunt contra justitiam, si tempore conductionis finito ab opera cessant, donec meliores condiciones obtineant, modo ne exigant nisi condiciones justas ut mercedem majorem (non supra summam), tempus laboris non excessivum etc. Er setzt dann weiter hinzu: Operarii a laboribus cessantes, qui alios operarios suasionibus inducunt, ut et ipsi ab opera cessent (supposita justa cessione) non laedunt justitiam; qui autem vi, minis, fraude vel mendaciis id faciant, dupliciter justitiam laedunt tum erga operarios, qui a mercede sibi lucranda, tum erga heros, qui a lucro sibi comparando injuste impediuntur.

Der Redemptorist Klemens Marc behandelt in seinen Institutiones morales Alphonsianae ed. 13. 1906 tom. I. n. 1154 ebenfalls die Frage: An operariis sint licita operistitia, seu laboris cessatio ex composito (grèves, scioperi, strikes)? und sagt in der Beantwortung derselben unter anderm: Atvero si aequam mercedem obtinentes, ejusdem intendant augmentum, non tamen supra summum pretium, contra justitiam non peccant, nisi injusta media v. g. mendacia adhibeant. Ast inter se sic convenientes de non locanda opera sua minori pretio laedere videntur caritatem'.

Auch Génicot, Theologiae moralis Institutiones ed. 5. 1905 vol. II. n. 22 pag. 24 ss. übergeht die Frage de liceitate vel illiceitate cessationis laboris ex condicto nicht und

spricht sich über den in Rede stehenden Punkt so aus: Neque probabilius peccant contra justitiam operarii (instituentes cessationem ex condicto) qui jam obtinent salarium justum infimum, volunt autem obtinere augmentum, quod tamen pretium summum non excedat. Cf. dicta de monopolio vol. I. n. 641. Immo neque contra caritatem peccare videntur: siquidem hic non inducunt necessitatem domino ut tribuat illud pretium, quum aliis (ut supponitur) libertatem laborandi pro minore pretio relinquant.

Willems bespricht in seiner Philosophia moralis 1908 pag. 351 gleichfalls gerade den in Rede stehenden Fragepunkt: Quaeritur, num liceat operariis inter se associatis majorem mercedem *cessatione laboris* (Streik) sibi procurare. Sine dubio hoc licet, modo finis et media legitima sint. *Finis* legitimus est, si operarii mercedem infimam vel etiam mediam augere volunt et negotiator id praestare potest, lucro modico non cessante. Idem dicendum est, si brevius tempus laboris vel majorem tutelam vitae et sanitatis expostulent. Non autem licet si hoc modo negotiator perderetur vel si alii plurimi inde majus damnum haberent quam est utilitas ex cessatione laboris operariis ipsis emergens.

Auch Göpfert berücksichtigt in seiner Moraltheologie 2. Bd. 5. Aufl. 1906 die Frage von den Arbeiterausständen und Aussperrungen und bemerkt S. 192: ‚Wenn kein Vertragsbruch vorkommt, sind sie (die Arbeiterstrike, gemeinsame Arbeitseinstellungen) nach dem oben Gesagten an und für sich erlaubt, wenn nur gerechter Lohn verlangt wird; es ist aber oft schwer zu bestimmen, was gerechter Lohn ist. Nur ist auch die Behauptung zurückzuweisen, der Arbeiter könne überhaupt nicht zu viel für seine Arbeit verlangen‘.

Der Spanier Ferreres stellt in seinem Compendium Theologiae moralis ed. IV. Barcinone 1909 tom. I. pag. 292 die Frage: Quaeres, quaenam efferri soleant causae operistitii seu cessationis a labore ex condicto (vulgo huelga), et an et quando licita hujusmodi cessatio esse possit, und bemerkt unter anderem über den letzten Teil dieser Frage: Operarii licite petere possunt salarium summum, sicut et patroni non tenentur dare nisi infimum; fere sicut accidit in venditione. Operarii, ut summum obtineant, cessare

a labore per se possunt etiam ex condicto, postquam tempus contractus initi finitum sit. Ante tale tempus injustum foret deesse contractui justo libere inito'.

Derselbe Ferreres hat die früher viel gebrauchten Casus conscientiae von Gury in veränderter und vermehrter Auflage herausgegeben (Gury-Ferreres, Casus conscientiae ed. II. 1908) und einen besonderen Casus über die Streiks und die Streikenden (huelgas und huelgistas) hinzugefügt, S. 554 ff. Selbstverständlich sagt er hier dasselbe wie in seinem Compendium.

Schließlich sei noch ein italienischer Autor angeführt, der allerdings nur mit einigen aber dem Kenner der moraltheologischen Ausdrücke vollkommen klaren Worten dasselbe sagt, was wir bisher von allen andern hörten. Berardi stellt in seinem Werke Praxis Confessariorum ed. III. 1898 vol. II. pag. 321 (n. 744) die Frage: Quid de voluntariis operarum intermissionibus (italice scioperi) quibus scilicet omnes aut fere omnes alicujus loci operarii ex condicto se dant otio ut ad augendam mercedem vel ad minuendum laborem dominos cogant? und gibt die Antwort: Hujusmodi agendi ratio est certe injusta in tribus casibus: 1° si fiat ad extorquendam mercedem justo majorem; 2° si fiat quidem ad obtinendum augmentum mercedis intra limites justitiae (v. g. pretium summum), sed ita ut sive contra dominos sive contra alios operarios (qui laborem intermittere nollent) media violenta vel dolosa adhibeantur; 3° etc. Daraus folgt von selbst, daß der Streik an sich, wenn nämlich derartige ungerechte Mittel nicht angewendet werden, keine Ungerechtigkeit enthält, auch wenn er zur Erreichung des pretium summum veranstaltet wird.

Vorstehendes genügt sicher zum Beweise dessen, daß Treitz eine gänzlich ungerechte Klage gegen die heutige Moraltheologie erhebt und seine Leser in Irrtum führt, wenn er mit Berufung auf die allerdings keineswegs genügenden allgemeinen Bemerkungen des Lehrbuchs von Koch hin sagt, ‚daß die Frage des Streiks und des wirtschaftlichen Kampfsystems weder prinzipiell genügend noch wie längst erforderlich auch kasuistisch behandelt worden ist'.

Es genügt aber nicht minder auch zum Beweise, daß sämtliche soeben angeführte Autoren sich gegen die von Treitz aufgestellte Ansicht aussprechen. Überhaupt alle Moralisten, in deren Werke ich Einsicht nehmen konnte und die über unsere Frage sich aussprechen,

behaupten das Gegenteil von dem, was Treitz beweisen möchte. Einige andere Moralisten, wie Pottier, Pruner, Aertnys, berühren anderes auf den Streik bezügliches, gehen aber auf unsere Frage nicht ein.

Die dargelegte Übereinstimmung der Moralisten ist ja allerdings schon geeignet, den Leser gegen die neue von Treitz aufgestellte Ansicht einzunehmen; ja für jene, welche als minder geschulte Theologen — von den Laien gar nicht zu sprechen — sich ein selbständiges Urteil über die innere Begründung der zu befolgenden Sittengrundsätze nicht zu bilden vermögen und daher auf die Autorität der Theologen angewiesen sind, ist die ganze Frage bereits gelöst. Sie werden mit Recht ihr Urteil sich so bilden: Eine Meinung, für welche alle Theologen, die die betreffende Frage behandeln, eintreten, muß ohne Zweifel als **sententia tuta** angesehen werden. Wenn für die entgegengesetzte Meinung nicht ein einziger Theologe sich ausspricht, ist es gewagt, ihr auch nur Probabilität zuzuerkennen. Indessen soll uns das nicht abhalten, die von Treitz vorgebrachten Gründe zu prüfen, ob etwa sie ‚prinzipiell genügend‘ sind. Um so weniger dürfen wir das unterlassen, als dieselben ja, wenn man sie auch nicht vollständig billigen kann, doch wenigstens einige brauchbare Gedanken enthalten könnten, die zu einer Einschränkung oder Korrektur der bisherigen Auffassung der Moralisten Veranlassung geben.

Wie wir oben schon hörten, glaubt Treitz ‚den Streik und die Aussperrung unter wesentlich andern Gesichtspunkten beurteilen zu müssen‘, als die Arbeitsniederlegung und die Aussperrung eines Einzelnen. Der Streik wird veranstaltet, um ‚mit Gewalt das durchzusetzen‘, was eben mit dem Streik erreicht werden soll. ‚Die Gewalt aber besteht darin, daß der eine Teil den andern an der Ausnützung seines Rechtes zu hindern sucht‘; ‚die Arbeiter wollen bei einem Streik den Arbeitgeber an der geschäftlichen Ausnützung seines Eigentumes hindern‘. ‚Aus dieser Erwägung heraus nützen einerseits die Arbeiter die Zeit der Hochkonjunktur aus, im Moment also, wo der Arbeitgeber gerade große Verpflichtungen, vielleicht gar innerhalb bestimmter Fristen, übernommen hat und bringen ihn in Verlegenheit‘. Ebenso ‚suchen sie Zuzug von den Betrieben fernzuhalten usw.‘

Dieser Beweis leidet an einem zweifachen Fehler. Vorerst vernachlässigt er die, wir dürfen wohl sagen, elementare Unterscheidung zwischen Rechtspflichten und Liebespflichten und dann dehnt er auch die unter Umständen obliegenden Liebespflichten ganz ungebührlich aus.

Unsere Leser werden sich vor Augen halten, daß unsere Frage gerade jene Arbeiterausstände zum Gegenstande hat, welche ihrem Zwecke nach gerecht sind. Treitz will beweisen, daß sie als ‚Gewalt‘mittel auch zu erlaubten oder gerechten Zwecken nicht in Anwendung kommen dürfen. Natürlich muß man die Mittel, welche die Arbeiter zur Erreichung dieses erlaubten Zweckes in Anwendung bringen, vom moraltheologischen Standpunkte aus in drei Kategorien teilen: solche, welche weder die Gerechtigkeit noch die Liebe verletzen; solche, welche nur die Liebe, nicht aber die Gerechtigkeit verletzen; solche, welche die Gerechtigkeit verletzen und darum ungerechte Mittel genannt werden müssen. Einen Streik, welcher, wenn auch seinem Zweck nach gerecht, mit ungerechten Mitteln durchgeführt wird, verwerfen selbstverständlich alle Moralisten. Viele derselben fügen ausdrücklich hinzu, die Arbeiter zögen sich auch durch einen solchen Streik die Ersatzpflicht zu und bestimmen auch genauer den Umfang derselben[1]. Es sind wesentlich dieselben, welche Treitz S. 87 f bezüglich der Arbeitsniederlegung eines einzelnen Arbeiters anführt.

Wird nun aber die gemeinsame Arbeitsniederlegung dadurch eine Verletzung der Gerechtigkeit, daß durch sie der Arbeitgeber in eine Notlage gerät, da er ja seine Maschinen und sonstigen Arbeitswerkzeuge unbenützt lassen muß und ihm dadurch vielleicht sogar bedeutender Gewinn entgeht? Ich sage: ein Gewinn entgeht; denn wenn das auch für unsere Frage nicht so wichtig ist, es ist doch immer gut, möglichst genauer Ausdrücke sich zu bedienen und es handelt sich in unserem Falle nicht um einen erwachsenden Schaden, ein damnum emergens, sondern um einen entgehenden Gewinn, ein lucrum cessans. Daß die Ausspähung und Benützung der ‚Notlage‘, in welche der Arbeitgeber durch die gemeinsame Niederlegung der Arbeit gerät, eben diese ungerecht mache, das ist es, worin Treitz den Unterschied zwischen der Arbeitsniederlegung eines einzelnen Arbeiters und dem Streike erblickt und warum er diesen letzteren nur als Repressalie gegen eine Ungerechtigkeit, welche der Arbeitgeber gegen seine Arbeiter

[1]) So zB. Noldin l. c. n. 3: Operarii a laboribus cessantes qui alios operarios suasionibus inducunt, ut et ipsi ab opera cessent, (supposita justa cessatione) non laedunt justitiam; qui autem vi, minis, fraude vel mendaciis id faciant, dupliciter justitiam laedunt, tum erga operarios qui a mercede, tum erga heros, qui a lucro sibi comparando injuste impediuntur. Vgl. Lehmkuhl Casus consc. tom. I. n. 896 Resp. 1.

sich erlaubt, gestattet sein läßt. Diese Auffassung ist aber falsch. Durch die Gerechtigkeit sind die Arbeiter nur bis zum Ablauf des Arbeitsvertrages verpflichtet; zur Fortsetzung der Arbeit über diesen Termin hinaus oder zur Erneuerung des Arbeitsvertrages verpflichtet sie der frühere Vertrag nicht. Wer behauptet, die Gerechtigkeit verpflichte die Arbeiter zur Erneuerung des Arbeitsvertrages, weil der Arbeitsgeber im Falle der Nichterneuerung ‚in Not' gerate, selbst angenommen, daß es sich um den Abgang eines sehr hohen Gewinnes handelte, müßte eine unabhängig von jedem Kontrakte bestehende Rechtspflicht behaupten, dem Nächsten zur Hintanhaltung eines ihm drohenden großen Verlustes hilfreich zur Seite zu stehen. Gewiß verpflichtet die christliche Liebe unter gewissen Umständen dazu. Es ist aber doch keinem Prüfungskandidaten anzuraten, diese Pflicht als Rechtspflicht auszugeben; das könnte ihm fatal werden. Nehmen wir einen ganz analogen Fall an. Ein Arbeitgeber hat einen sehr tüchtigen Beamten, Prokuristen, Agenten oder was immer er sonst sei, der seinem Geschäfte ungewöhnliche Vorteile bringt. Derselbe kennt seine eigene Tüchtigkeit und weiß, daß sein Prinzipal den glücklichen Fortgang des Geschäftes gerade ihm zu verdanken hat. Über seinen Gehalt kann er sich nicht beklagen; ungerecht kann er ihn sicher nicht nennen und tut das auch nicht. Aber einen um einige Tausend Mark noch höheren Gehalt zu verlangen, verstößt sicher auch nicht gegen die Gerechtigkeit. Er hat schon einige Male um eine Erhöhung des Gehaltes gebeten, aber vergebens. Endlich entschließt er sich dazu, seinem Herrn, falls nicht endlich die Gehalterhöhung eintrete, zu kündigen und bedient sich dazu gerade eines solchen Augenblickes, wo der Herr seiner Hilfe besonders bedarf. Er setzt mit seinem: ‚Entweder Gehaltserhöhung oder Verzicht auf fernere Dienste', dem Herrn gewissermaßen das Messer auf die Brust; er wendet, wie Treitz sich ausdrückt, ‚Gewalt' an. Falls der Examenskandidat nun noch nicht einsähe, daß man ein solches Vorgehen unter Umständen wohl eine Rücksichtslosigkeit, keineswegs aber eine Ungerechtigkeit nennen könnte, dann bliebe dem Examinator wohl nichts anderes übrig, als ihn für eine spätere Zeit wieder zu sich zu bescheiden. Priester, welche in der Bußpraxis Rechtspflichten von anderen Pflichten nicht zu unterscheiden wissen, dürften die zur Ausübung der Bußpraxis erforderliche Approbation doch nicht verdienen.

Wie mag nun Treitz zu dieser Verwechselung von Rechts- und Liebespflichten gekommen sein? Wenn nicht alles täuscht, ist der Aus-

druck oder Begriff ‚Gewalt‘ daran schuld. Die Arbeiter üben gewiß auf den Arbeitgeber, wenn sie einen Streik beginnen, einen Druck aus, oft einen sehr unsanften; sie beabsichtigen diesen Druck und wollen durch ihn ihr Ziel erreichen. In dem eben angeführten analogen Fall setzte auch der Prokurist seinem Prinzipal das Messer auf die Brust, versetzt ihn in eine sehr unangenehme Lage. Wenn man ein solches Vorgehen Gewalt nennen will, mag man es immerhin tun; aber dann hat man auch, um theologisch richtig zu denken und sich auszudrücken, zwischen gerechter und ungerechter, erlaubter und unerlaubter Gewaltanwendung zu unterscheiden. Sind doch auch der Moraltheologie die Unterscheidungen zwischen coactio oder violentia justa et injusta, metus juste incussus und metus injuste incussus keineswegs unbekannt.

Vorher sagte ich, die christliche Liebe verpflichte unter gewissen Umständen die Arbeiter zur Fortführung der Arbeit, also zur Erneuerung des Arbeitsvertrages. Damit kommen wir zum zweiten elementaren Fehler, an dem die Argumentation von Treitz leidet. Er legt nicht nur der Pflicht, den Arbeitgeber, der durch den Streik in große Verlegenheit kommt, durch die Fortsetzung der Arbeit vor dem Gewinnverluste zu schützen, den Charakter einer Rechtspflicht bei; er dehnt auch die etwa bestehende Liebespflicht viel zu weit aus. Gewiß besteht die Pflicht, dem Nächsten, welcher sich in äußerster Not — in extrema oder quasi-extrema necessitate — befindet, beizustehen, um ihn aus derselben zu befreien oder vor ihr zu bewahren. Wann gerät denn wohl ein Arbeitgeber durch eine geforderte Lohnerhöhung in eine solche necessitas? In den allermeisten Fällen geraten die Arbeitgeber durch den Streik längst noch nicht in eine solche Not, welche von den Moralisten als gravis necessitas bezeichnet wird. Gewiß verursachen die Zeiten des Streiks den Arbeitgebern sorgenvolle Stunden und Tage, etwa auch schlaflose Nächte, sowie entgehenden Gewinn. Aber alle ihre Sorgen beziehen sich doch in den allermeisten Fällen nur auf einen Gewinn, dessen Entgang ihnen schmerzlich, aber keineswegs verhängnisvoll wird. Die oben angegebenen Autoren berücksichtigen bei der Behandlung der sittlichen Erlaubtheit des Streiks an allererster Stelle die Tugend der Gerechtigkeit; die Tugend der christlichen Liebe erwähnen manche gar nicht, die anderen kaum mit einigen Worten. Der Grund liegt ohne Zweifel darin, daß sie eben die heutigen wirtschaftlichen Verhältnisse vor Augen haben. Sie offenbaren sich dadurch als Kenner des heutigen wirtschaftlichen Kampfes,

in welchem auf der einen Seite die Kapitalskräftigen stehen, die auch einen bedeutenden, augenblicklich durch den Streik ihnen entgehenden Gewinn bald wieder durch einen andern vielleicht noch höheren Gewinn wett zu machen imstande sind und denen die von den Streikenden verlangte Lohnerhöhung den Gewinn ja wohl einigermaßen schmälert, aber doch nicht ganz nimmt, während auf der anderen Seite die auf ihren Tageslohn angewiesenen Arbeiter stehen. Vielleicht hätte Treitz aber doch die moraltheologische Wissenschaft ein wenig fördern können, wenn er mit genauer Unterscheidung zwischen Rechts- und Liebespflichten und nach Feststellung des Umfanges dieser letzteren eine Einzeldarstellung jener Fälle versucht hätte, in welchen die christliche Liebe verpflichtet, von einer gemeinsamen Arbeitsniederlegung abzusehen oder falls dieselbe schon begonnen hat, wieder zur Arbeit zurückzukehren.

Sehr eingehend stellt Treitz die Aussichtslosigkeit des wirtschaftlichen Kampfes gerade für die Arbeiter und die Unmöglichkeit, durch Kampf zum Frieden zwischen Arbeitgebern und Arbeitern zu gelangen, dar. Nach ihm soll der Staat dem wirtschaftlichen Kampfe ein Ende machen. Alle diese Bemerkungen sind recht schön und gut. Aber sollte Treitz wirklich ein solches Maß von Optimismus besitzen, daß er von unsern heutigen Machthabern eine lediglich das allgemeine Beste des Staates und des Volkes berücksichtigende Beendigung des wirtschaftlichen Kampfes zu erhoffen wagte? Gesetzt indessen, er besitze tatsächlich ein solches Ausnahmsmaß von Optimismus, würde ihn dies berechtigen, den anderen, die sich zu denselben nicht erschwingen, die aus seinem Optimismus sich ergebenden Verhaltungsmaßregeln als von allen zu beobachtende Sittenvorschriften aufzubürden? Die oben genannten Moralisten erörtern die mannigfaltigen auf die Ausstände bezüglichen Fragen für die heute noch vorhandenen wirtschaftlichen Verhältnisse. Demnach liegt kein Grund vor, ihre Ansichten als nicht geltend darzustellen[1]).

---

[1]) Unmittelbar vor der Drucklegung dieses Artikels las ich im Münchener Blatte ‚Der Arbeiter' Nr. 5 (6. Febr. 1910) S. 1. eine Art von Programm, welches der Generalsekretär der katholischen Arbeitervereine (Sitz Berlin), Liz. Fournelle, veröffentlicht hat. In demselben heißt es: ‚Die eigenmächtige Selbsthilfe durch wirtschaftlichen Machtkampf kann unter gegenwärtigen Verhältnissen nicht völlig ausgeschlossen werden, ist aber nur dann erlaubt, wenn 1) eine ganz offenbare Verletzung unveräußerlicher Rechte vorliegt, welche die Arbeitspflicht selbst bedingen und auf

Wenn es nun auch unsere Absicht nicht sein kann, die Frage vom Streik erschöpfend zu behandeln, geben wir doch zum Schluß

---

seiten der Berechtigten zugleich mit sittlichen Pflichten verbunden sind, deren Wahrung oder Preisgabe nicht dem freien Ermessen überlassen ist, wenn 2) die zuständige Autorität ihre Hilfe versagt ... (folgt 3. 4. 5). Bloße Wünsche wirtschaftlicher Art rechtfertigen dagegen nie den wirtschaftlichen Machtkampf und die Unterbrechung der Erfüllung der durch das Naturgesetz und das göttliche Gebot begründeten Arbeitspflichten'.

Augenscheinlich wird mit diesen noch etwas verschärften Worten (Treitz hat sich wenigstens nicht des Ausdrucks ‚unveräußerliche' Rechte bedient) die gleiche Behauptung ausgesprochen, die wir oben bei Treitz fanden. Es genügt daher, folgendes zu bemerken: 1) Natürlich kann eine auch noch so zuversichtlich vorgetragene Behauptung nicht als Beweis für eine moraltheologische Ansicht angesehen werden. 2) Fournelle kann für seine Meinung auch nicht einen einzigen Moraltheologen, der diese Frage behandelt, anführen, während sämtliche Autoren, welche sie besprachen — wir haben oben Lehmkuhl, Vermeersch, Willems, Göpfert, Noldin, Génicot, Marc, Berardi, Ferreres zitiert — den Gegnern Fournelles Recht geben. Und zwar tragen diese Theologen ihre Meinung nicht etwa als eine mehr oder weniger wahrscheinliche Ansicht, sondern als sicher vor. 3) Treitz hat allerdings Gründe für seine und Fournelles Auffassung gebracht: indessen sind dieselben, wie oben bewiesen wurde, unhaltbar. Sollte Fournelle andere Gründe haben, möge er sie angeben und sie sollen ganz objektiv geprüft werden. 4) Jeder Leser aber wird zugeben, daß, so lange Fournelle seine Meinung nicht beweiset, er auch nicht das geringste Recht besitzt, sie andern aufzudrängen und jene als minder gewissenhafte Katholiken hinzustellen, welche der von allen heutigen Moraltheologen vorgetragenen Meinung beipflichten. Der hl. Alphons von Liguori führt in seiner Theologia moralis ed. Gaude 1909 Lib. VI. n. 604 aus einem älteren Moralisten die Worte an und billigt sie: Si a pluribus doctoribus contrarium teneatur, non adeo de se praesumere debet (er darf sich das nicht anmaßen wollen), ut totum velit in suam opinionem (quae forte erronea est) coarctare. Das schärfte der hl. Alphons in langer Ausführung zunächst den Beichtvätern ein. Mehr noch gilt das in unserm Falle, in welchem nicht eine durch einen guten Grund erhärtete und daher wenigstens wahrscheinliche Meinung, sondern vielmehr eine bisher ganz unerwiesene Behauptung der von allen heutigen die Frage berührenden Moraltheologen als sicher vorgetragenen Ansicht entgegengestellt wird. So kann es doch keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß jedermann das Recht hat, die Forderung Fournelles, es habe seine Meinung gegenüber der aller heutigen Moraltheologen zu gelten, als durch nichts berechtigt zurückzuweisen.

noch kurz den Grund an, auf welchen die oben dargelegte allgemeine Ansicht der Moralisten, es sei der Streik auch dann nicht ungerecht, wenn es sich um eine erlaubte Besserstellung der nicht ungerechten Arbeitsbedingungen handelt, sich stützt. Mit kurzen und klaren Worten führt ihn Lehmkuhl in seiner Theologia moralis ed. 11. 1902 n. 1119 an. Nachdem er von dem Warenmonopol gehandelt und verschiedenes gesagt hat über den Preis, welchen Inhaber eines gesetzlichen oder nur tatsächlichen Warenmonopols verlangen können, fährt er so fort: Quod de monopolio seu de conditione venditorum dicitur, applicari etiam potest ad operarios, qui conveniunt, ne quis operam suam locet infra certam mercedem: nam vendunt labores suos. Damit will Lehmkuhl offenbar Arbeit und Ware, Arbeitsvertrag und Kaufvertrag nicht gleichstellen; er sagt nur, daß zwischen ihnen eine Ähnlichkeit besteht[1]). Wer gegen Lehmkuhl oder andere katholische Autoren, die sich ähnlicher Ausdrucksweisen bedienen, den Vorwurf erheben würde, sie machten sich einer ungebührlichen Gleichstellung von Arbeit und Ware, Arbeitsvertrag und Kaufvertrag schuldig, würde damit eigentlich doch nur beweisen, daß ihm überhaupt nicht zu helfen ist. Denn Ähnlichkeit ist doch nicht Gleichheit und Vergleichung nicht Gleichstellung. Wer solches nicht auseinander zu halten vermag, zeigt doch nur seine Unfähigkeit, an einer ernsten Diskussion teilzunehmen. Die Ähnlichkeit, wir können auch sagen, die teilweise Gleichheit zwischen Arbeitsvertrag und Kaufvertrag besteht vor allem darin, daß wie die Ware so auch die menschliche Arbeit dem Einfluß von Angebot und Nachfrage unterliegen. Der Liberalismus wollte Waren und Arbeit in gleicher Weise und gleichem Maße dem Gesetze von Angebot und Nachfrage unterwerfen und bestrebte sich sogar, nicht nur die Ware sondern auch die menschliche Arbeit und die Verträge über beide von jedem andern Gesetze unabhängig zu machen. Die christliche Gesellschaftsordnung verlangt, daß die menschliche Arbeit der Ware nicht gleichgestellt werde. Aber daß eine Ähnlichkeit zwischen beiden besteht, indem sowohl Arbeit wie Ware einen Schätzungswert besitzen und zudem von vielen an-

---

[1]) Auch Ferreres sagte oben (S. 296) zur näheren Begründung, warum die Arbeiter den höchsten Lohnsatz fordern dürfen: fere sicut accidit in venditione. Génicot (oben S. 296) verweist mit den Worten cf. dicta de monopolio vol. I. n. 641 gleichfalls auf die vom Warenmonopol geltenden Grundsätze.



geboten (die Arbeit von den Arbeitern, die Ware von den Verkäufern) auch von vielen gesucht werden (die Arbeit von den Arbeitgebern, die Ware von den Käufern), kann die christliche Gesellschaftsordnung nicht in Abrede stellen. Daraus ergibt sich dann notwendig eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem Kaufvertrage und dem Arbeitsvertrage. Es entsteht für beide, Arbeit und Ware, die Frage, was von den Verabredungen des zu fordernden Entgeltes (des Lohnes für die Arbeit, des Preises für die Ware) seitens ihrer Eigentümer (der Arbeiter bezüglich ihrer Arbeit, der Ware seitens ihrer Verkäufer) zu halten, wann sie etwa dem öffentlichen Wohle also der justitia legalis, wann der justitia distributiva, wann etwa der caritas zuwider sind. Bezüglich des Warenmonopols werden diese Fragen von manchen älteren Moralisten gründlich und umfassend behandelt. Unter andern stellen sie auch die Frage, wie jene zwischen Verkäufern stattfindenden Verabredungen moraltheologisch zu beurteilen sind, welche die Erzielung des höchsten zulässigen Preises (pretium summum) der Waren zum Zwecke haben. Die Folge einer solchen Verabredung ist, daß kein Käufer die Ware unter dem summum pretium erhalten kann. Darauf geben sie die Antwort, eine solche Verabredung verstoße nicht gegen die Gerechtigkeit. Jedem einzelnen Verkäufer stehe vor der Verabredung das Recht zu, seine Ware nur zu dem pretium summum herzugeben; die Verabredung unter vielen oder allen Verkäufern, die Waren nur zu diesem Preise abzugeben, beziehe sich daher auf eine Tat, welche der Gerechtigkeit nicht zuwider ist und daher könne die Verabredung selbst auch nicht als ungerecht angesehen werden[1]). Das Gleiche gilt von den Lohnverabredungen der Arbeiter. Da es vor einer solchen Verabredung jedem Arbeiter freisteht, seine Arbeit nur zum höchsten zulässigen Lohne (pretium summum oder merces summa laboris) zu vergeben, so kann auch die Verabredung, daß

---

[1]) Vgl. Lugo, De jure et justit. Disp. 26 n. 172. Der hl. Alphons Theol. mor. ed. Gaudé 1908 Tract. V. (De septimo Decalogi praecepto) n. 817 hält die von Lugo vorgetragene Ansicht für probabilior. Die neueren Autoren sprechen sich durchwegs ohne Bedenken für sie aus; vgl. Ballerini-Palmieri tom. III. n. 788; Waffelaert, De justitia tom. II. n. 662; Schwane, Spezielle Dogmatik 1885 3. Th. S. 163 n. 5; Marc l. c. n. 1138; D'Annibale, Summula Theol. mor. ed. 5. 1908 p. II. n. 471; Noldin l. c. De praeceptis n. 604; Lehmkuhl, Theol. mor. tom. I. n. 1119.

alle nur dann einen Arbeitsvertrag eingehen wollen, wenn ihnen der höchste Lohn gezahlt wird, nicht die Gerechtigkeit verletzen. Daß diese Verabredungen unter den jetzigen Verhältnissen gegen die christliche Liebe, welche die Arbeiter ihrem Arbeitgeber selbstverständlich schulden, wenigstens durchwegs nicht verstoßen, wurde früher bereits bemerkt.

Wir brauchen wohl nicht hinzuzufügen, daß wir mit vorstehendem die Streikpraxis keineswegs fördern wollen. Den Moraltheologen, welche den Streik behandeln, vor ihm warnen und die verschiedenen sowohl wirtschaftlichen als auch sittlichen Schäden, die er herbeizuführen pflegt, aufzählen, schließen wir uns selbstverständlich rückhaltlos an. Unsere Absicht war nur, falschen und unhaltbaren Auffassungen, welche notwendig Gewissensverwirrung herbeiführen, entgegenzutreten. Es handelt sich um die Wahrheit. Denn nur der Wahrheit, nicht aber der Übertreibung oder Entstellung, wurde die Verheißung zuteil, daß sie uns frei mache: Veritas liberabit vos (Joa. VIII. 32).

Aphorismen und Erwägungen zur Beleuchtung des ‚vorirenäischen' Opferbegriffs

Von **Emil Dorsch** S. J.—Innsbruck

(2. Artikel)

III. Die theologische Behandlung der Frage

41. ‚Wir müssen — so meint Wieland S. 179 — so unbequem diese Tatsache sein mag, konstatieren, daß man seit der Zeit des Irenäus sich nach und nach [?] wieder daran gewöhnt hat, „Opfer" und „Gabe" im Sinne des alten Testaments für schlechthin identisch zu nehmen, daß dieser Sprachgebrauch herrschend war bis in die Zeit des Tridentinums und bis heute, daß man die Symbolik des Ausdrucks Opfergabe völlig ignorierte. Auch die Konzilsväter wie die Reformatoren haben den Ausdruck genommen, wie sie ihn fanden und gewöhnt waren: sie haben sich offenbar über seine buchstäbliche bezw. symbolische Bedeutung keinerlei Rechenschaft abgelegt; wenigstens steht davon nirgends etwas zu lesen'. Im Sinne der christlichen Tradition ist also das Opfer die ‚Darbringung einer Gabe'; die herkömmliche Definition lautet eben: ‚Sacrificium est oblatio rei substantialis facta in agnitionem supremi Dei dominii'.

Diesem Begriffe setzt Wieland (S. 194) einen anderen entgegen, indem er definiert: ‚Opfer ist ein Akt, wodurch die Vereinigung Gottes mit den Menschen vollzogen wird'. Aber schon die Schlußfolgerung, die unser Autor faktisch daraus gezogen hat, daß so die alttestamentlichen Opfer überhaupt keine Opfer, sondern nur Opferversuche gewesen wären, macht die Definition hinfällig. Sie fehlt gegen eines der Grundgesetze einer wahren Definition: non convenit *omni*, neque *soli*. Sie trifft nicht zu beim Opfer allein;

denn viel inniger wirkt diese Vereinigung beim Menschen zB. das Licht der seligen Anschauung Gottes, die vollkommene Liebe und Reue, die Sakramente. Sie trifft aber auch nicht zu bei allen Opfern; gab es ja Opfer, die eine solche Vereinigung nicht wirkten und selbst das Kreuzopfer hat die Vereinigung und aktuelle Versöhnung der Menschheit mit Gott nicht ‚vollzogen‘, sondern nur die Möglichkeit einer solchen für die einzelnen Menschen geboten.

Doch wie dem sei, sehen wir gleich ein wenig näher zu, wie unser Autor den herkömmlichen Opferbegriff theologisch bekämpft und was er für seine Sache zu bieten weiß; ich denke, wenn seine Bedenken gegen einen Begriff, den eine so ehrwürdige Tradition geheiligt hat, nicht Stand halten, wenn das, was er dafür einsetzen will, sich nicht bewährt, dürfen ja müssen wir beim Alten bleiben.

§ 1. Bedenken gegen den herkömmlichen Opferbegriff

42. ‚Es ist eine Verkennung der Streitfrage — so beginnt Wieland S. 181 seine dogmatischen Untersuchungen — wenn man mich beschuldigt, daß ich die Messe ihres Opfercharakters beraube. Wie meinen Gegnern, so steht auch mir die Messe als „verum et proprium sacrificium“ fest; aber ich definiere den Begriff sacrificium anders als meine Gegner‘; fügen wir hinzu: nicht bloß anders als diese, sondern anders als die Schule, anders als früher die Heiden und Juden, m. a. W. anders als die übrigen Menschen.

Hat Wieland ein Recht dazu? ‚Ich habe — so meint er — das unbestreitbare Recht, die Gültigkeit dieses [„schulmäßigen“, sonst auch „landläufigen“] Opferbegriffs zu bezweifeln, wenn mir gewichtige Gründe gegen ihn zu sprechen scheinen; ich habe ebenso das unbestreitbare Recht, einen Opferbegriff, der mir ungenügend erscheint, durch einen andern zu ersetzen, den ich für zutreffender halte, ohne deshalb den Vorwurf zu verdienen, daß ich der Messe damit den Opfercharakter überhaupt abspreche‘.

Sehen wir einmal näher zu! Die Worte, wie wir sie im gewöhnlichen Verkehr unter den Mitmenschen verwenden, sind zwar nur konventionelle, keine von der Natur selbst in ihrer Bedeutung fixierte Zeichen; aber sie sind doch eigentlich ein Gut der menschlichen Gesellschaft als solcher, und nicht der einzelnen Individuen: sie dienen als Konversationsmittel unter den Menschen sei es im allgemeinen, sei es innerhalb einer größeren Kommunität, wie es zB. die katho-

lische Kirche ist. Es steht aber in einer solchen Kommunität wahrhaftig nicht einem jeden Einzelnen das Recht zu, die Begriffe und Worte nach Gutdünken zu ändern und bloß deshalb, weil ihm ein bestehender Begriff nicht gefällt, denselben umzuändern. Wenn eben ein jeder dieses Recht für sich in Anspruch nähme, so würde bald die Möglichkeit einer gegenseitigen Verständigung unter den Menschen aufhören.

Gewiß zwingen wird man niemand können, sich für seine Person einer herrschenden Begriffsverwendung zu fügen; wer sich aber seine eigenen Begriffe bildet und den landläufigen Worten ein anderes Verständnis unterlegt, der verliert das Recht, von anderen Anerkennung seiner Extraterminologie zu verlangen, in ihr im Ernst beachtet zu werden.

43. Freilich bemüht sich unser Autor — nicht ohne Widerspruch mit sich selbst (s. S. 179; hier oben Nr. 41) — nachzuweisen, daß der Begriff eines Opfers nicht allgemein anerkannt sei. Die Weise, die er hiebei betätigt, kennen wir bereits; als die schulmäßige Definition führt er die eines Theologen ein, der zu den allgemein anerkannten Elementen des Begriffs eben noch manches hinzufügt; es ist die Begriffsbestimmung Simars: ‚Sacrificium est oblatio rei sensibilis cum ejus destructione vel immutatione ritu mystico consecrata‘. Gewiß dieser Begriff als Ganzes ist weder allgemein anerkannt, noch gehört er zum Bestande der unfehlbaren kirchlichen Lehrverkündigung, noch steht er außerhalb der theologischen Diskussion; er enthält eben neben den wesentlichen Elementen noch manche andere, durch welche jener Autor den Opferbegriff in seiner einfachsten Form noch ergänzen zu müssen glaubte. Unsere Frage aber zielt in ihrer präzisen Fassung dahin: ob ohne die Oblation einer äußeren sinnenfälligen Gabe ein eigentliches Opfer denkbar sei oder nicht. Diese Frage wird auch in der Begriffsbestimmung Simars bejaht; und hierin wenigstens stimmen alle überein, nicht bloß die Theologen, sondern die Menschen aller Zeiten. Wer dies leugnet, sucht einen Begriff, der allgemein anerkannt und in Gebrauch ist, umzuwerten; ich zweifle aber, ob unser Verfasser hiezu die nötige Bevollmächtigung hat. Aus eigener Machtvollkommenheit sollte er als katholischer Theologe umso weniger einen solchen Versuch wagen, als die höchste kirchliche Autorität durchweg den Opferbegriff in einer Weise behandelt, daß er ohne die Oblation einer konkreten Sache nicht gedacht werden kann; vgl. ‚Opfercharakter‘ S. 132 ff; W. S. 179.

Würden so auch die Gründe, die Wieland gegen die Realität des bisherigen Opferbegriffs vorbringt, zurecht bestehen: so könnte er allenfalls schließen, Opfer sei für ihn ein Ding der Unmöglichkeit, Opfer könne es überhaupt nicht geben; aber er hätte nicht das Recht, ein Wort, das ihm vorweggenommen und bereits eine fixe Bedeutung in der menschlichen Gesellschaft hat, für eine andere Bedeutung in Anspruch zu nehmen.

44. Aber was sind es nun für Gründe, die er gegen unseren Opferbegriff (insoweit er sich auf die beiden Elemente: *Oblatio — rei substantialis* beschränkt) hervorkehrt? Warum ist das, was alle Welt Opfer nennt, nicht Opfer und kann keines sein? — Seine Bedenken sind teils allgemeiner Natur, teils solche, die das Kreuz- oder Meßopfer im besondern angehen.

1. Ganz allgemeiner Natur ist der erste Grund, den er auf S. 182 f einführt: Der Mensch kann Gott überhaupt keine Gabe darbringen, wenigstens keine Gabe im eigentlichen Sinne. ‚Eine Gabe — so meint er — ist ein sinnenfälliges Ding, **res sensibilis**, welches jemand freiwillig aus eigenem Besitz und eigener Verfügungsgewalt in den Besitz und die Verfügungsgewalt eines andern überführt, welcher bisher noch nicht Eigentums- und Verfügungsgewalt über diesen Gegenstand hatte. Da nun allgemein anerkannt wird, daß Gott der Herr alles Seienden Besitz und Verfügungsgewalt über alles hat, was er erschaffen, so ist es von vornherein klar, daß es nichts auf Erden und im Himmel geben kann, was jemand aus seinem Besitz in den Besitz Gottes übergehen lassen kann, so daß es von nun an Gottes Eigentum wäre‘.

Über den Wert oder Unwert der gegebenen Definition für Gabe will ich mich hier nicht auslassen. Aber da unser Autor zugibt, daß Gott der Herr alles Seienden ist, so wird er auch nicht leugnen können, daß derselbe Herr sein Verfügungsrecht dahin gebrauchen dürfe, daß er von den Dingen, die er geschaffen, manches anderen Lieblingskreaturen schenken, in deren Eigentumsrecht und Verfügungsgewalt übergehen lassen könne. Oder wozu hat denn Gott der Herr dem Menschen den freien Willen gegeben, ihn mit so vielen Gütern an Leib und Seele ausgestattet? Alle diese Güter sind des Menschen freier Selbstbestimmung überantwortet: er kann sie frei verwenden, gut und bös, und wenn gut, mehr und weniger gut; er kann sie verwenden für sich, aber auch für das Wohl seines Mitmenschen,

und endlich auch zur größeren Ehre und zum Dienste Gottes. Tut er dies letztere, so stellt er jene Güter wieder zurück in das ‚Verfügungsrecht‘ Gottes, der sie ihm gegeben. Anders denken und reden, hieße der allgemein menschlichen Überzeugung widersprechen, hieße die Möglichkeit eines wahren Verdienstes von Seite der Menschen Gott gegenüber bestreiten und die katholische Auffassung der erlösenden Genugtuung durch den menschgewordenen Sohn Gottes in Frage stellen.

Das ist ja richtig: eine gewisse Oberhoheit bleibt Gott dem absoluten Herrn aller Dinge immerhin, auch dann, wenn er seine Güter der Kreatur überläßt. Diese kann nie in einer Weise Herrin über die Geschöpfe Gottes werden, daß sie den Schöpfer davon ausschlöße; aber sie kann es durch den Willen Gottes in einem gewissen Sinne werden, und in demselben Sinn wird sie dann auch ihrem Schöpfer und Herrn eine Gabe und ein Geschenk machen können. Daraus folgt zwar, daß eine solche Gott durch den Menschen gemachte Schenkung ihrem Begriffe nach nie völlig übereinkommen wird mit dem einer Schenkung unter Menschen, geradeso wie auch das Sein Gottes begrifflich nicht vollkommen mit dem Sein der Kreatur übereinkommt, sondern nur analog; aber ebensowenig wie wir Gott das Sein absprechen, weil er nicht ist genau wie wir, ebensowenig wird ein vernünftiger Mensch leugnen, daß wir Gott etwas schenken und darbringen können, deshalb, weil eine solche Gott gemachte Schenkung nicht in allen Merkmalen übereinkommt mit derjenigen, wie sie unter den Menschen sich vollzieht.

Ganz abgesehen also davon, ob wir den Gabenbegriff, wie er im Opfer sich findet, gerade in dieser Weise auffassen müssen oder nicht: soviel ist klar, daß selbst eine solche Auffassung keine innere Unmöglichkeit unseres Opferbegriffs begründen würde. Auch nicht für das Kreuz- und Meßopfer. Von jenem heißt es: παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ[1]) — er hat sich selbst d. h. seine heiligste Menschheit, seinen Leib und sein Blut, sein Leben und seine Seele (Jf 53,12) in den Willen und die Verfügungsgewalt Gottes hingegeben, ‚in qua voluntate sanctificati sumus‘ (Hebr 10,10). Ganz dieselbe Hingabe aber erneuert nun Christus, nachdem er alle diese Güter in der Auferstehung wieder erhalten hat, Tag für Tag im eucharistischen Opfer, nur daß nunmehr Gott mit dem Anerbieten zufrieden nicht mehr zur blutigen Voll-

---

[1]) Eph 5,2; coll. ebda 25; Gal 2,20.

ziehung schreitet wie damals auf Golgotha. So ist es zwar wahr: auch Leib und Blut Christi ‚waren als Geschöpfe Eigentum Gottes‘; aber gerade darum konnte der Schöpfer sein Eigentumsrecht dahin geltend machen, daß er diese Dinge zunächst in das Verfügungsrecht Christi seines Sohnes gab; dieser aber konnte die ihm anvertrauten Güter so gebrauchen, daß sie zur größeren Ehre und Verherrlichung Gottes, also in bonum Dei Verwendung fanden: daß der Wille Gottes in ihnen erfüllt wurde.

45. Aber hier hat nun unser Verfasser noch Bedenken besonderer Art. ‚Hat Christus — so fragt er S. 182 — am Kreuz Gott eine res sensibilis geschenkt? Hat Christus Gott sein Leben geschenkt, so daß das Leben Christi aus dem Besitz Christi in den Besitz Gottes übergegangen wäre? Fürs erste aber ist „Leben“ keine res sensibilis, so daß jene Definition (von Gabe) hier schon nicht zutrifft. Sodann ist Leben überhaupt kein Ding, sondern ein Zustand, welchen man nicht verschenken, sondern nur aufhören machen kann; es ist nicht Leib noch Seele, sondern das Verbundensein von Leib und Seele, welches man aber keinem andern schenken kann, welches man nur zugunsten eines andern auflösen kann‘.

Schon Wielands Definition, daß das Leben nichts sei als ‚das Verbundensein von Leib und Seele, wird manchen überraschen; wir brauchen uns auf sie nicht einzulassen. Daß das Leben ein Gut ist, über das ich zugunsten eines andern und in diesem Sinne geschenkweise verfügen kann und zwar auch auf eine Art, die nicht bloß in der Auflösung desselben besteht, ist eben völlig evident. Der Autor aber tritt auch hier wieder in Widerspruch mit der Sprech- und Denkweise aller Menschen, denen Leib und Blut als dem Menschen zugehörige res sensibiles und das Leben als konkretes Gut gilt, das wie alle sinnlichen Güter dieser Welt durch seine äußerlich wahrnehmbare Betätigung in die Erscheinung tritt. Würde ich das Leben nicht mehr als sinnliches Gut gelten lassen, so gäbe es für uns Menschen überhaupt keine sinnlich faßbare Substanzen und Wesenheiten mehr, die ja alle durch etwas, was sie nicht sind, durch ihre Akzidenzen nämlich, auf die Sinne wirken.

Wenn aber das Leben einmal ein Gut ist: so frage ich nur, hat Christus am Kreuze dieses Leben nach dem Willen des Vaters in aller Wirklichkeit hingegeben oder nicht? Klar und deutlich bejaht die Frage unter anderen der Evangelist Johannes 10,17 f; so haben

wir aber auch ein wirkliches Darbringen, das Darbringen einer Gabe, und eben darin das Kreuzopfer Jesu. Wir brauchen uns auch nicht weiter mit der Frage abzuquälen (W. S. 195), ‚was der Ausdruck besagen will, an den man sich ganz allgemein von Anfang der Kirche an gewöhnt hat: „Christus hat sich am Kreuz dem himmlischen Vater dargebracht"'.

46. Noch größere Schwierigkeit findet der Verfechter des vorirenäischen Opferbegriffs in der Auffassung des M e ß opfers als einer Gabendarbringung. ‚Konnte Christus, nachdem er einmal sein Fleisch und Blut Gott zu eigen gegeben, dieses Geschenk wiederholen? Kann man zweimal und x-mal einem andern etwas schenken, was man ihm einmal zu eigen gegeben? Nein, man kann bloß die einmalige Schenkung wiederholt bestätigen, dem Beschenkten wiederholt vor Augen stellen, aber weder das eine noch das andere ist eine wahre und eigentliche oblatio, wie sie doch die genannte Definition (Simars) von der Messe verlangt' (S. 183).

Wieland scheint fast zu glauben, daß sich eine jede Schenkung vollziehen müsse in der Art, wie wir einem Bettler ein Geldstück verabreichen, oder ein rein materielles Gut in den Besitz eines anderen übergehen lassen; in derlei Gütern mag seine Schwierigkeit irgendwie zu Recht bestehen. Sie schwindet, wenn wir an Geschenke denken, die in einer f r e i e n v e r n ü n f t i g e n Natur bestehen; eine solche übergibt sich einem andern, wenn sie sich in dessen Dienste stellt. Trotz ihrer Hingabe aber in den Dienst eines andern bleibt sie frei; ihre Natur kann sie eben nicht verleugnen; sie kann sich ebendeshalb auch immer und immer wieder aufs neue darbieten und hingeben. Und wenn schon die Bestätigung von Schenkungsurkunden unter den Menschen oft so hoch geschätzt wird, um wie viel wertvoller wird eine erneuerte Hingabe seiner ganzen Persönlichkeit erscheinen, die stets frei vollzogen der erstmaligen in jeder Beziehung gleichkommt. Darum ertragen es auch die Fürsten und Herren dieser Welt ganz gut, daß Städte und Leute, die ihnen bereits untertan sind und in diesem Sinne ihnen bereits gehören, sich in vielfältiger Huldigung auch durch äußere Übergabe von Gaben immer und immer wieder in das Untertanenverhältnis begeben und keinem vernünftigen Fürsten ist es bislang eingefallen, einen derartigen Akt als ungehörig oder töricht zurückzuweisen. Ja sie fühlen sich mit Recht dadurch geehrt; sind es doch ebensoviele Zeichen, daß ihre Untertanen das bestehende Verhältnis

nicht bloß irgendwie ertragen, sondern auch freudig und begeistert anerkennen und begrüßen.

Was nun unsere Sache im besondern betrifft, so ist es freilich wahr: Christus hat sich einmal in einer Weise dargeboten, daß er dabei wahrhaft das Leben verlor und starb; aber dieses ward ihm wieder zurückgestellt: ‚fui mortuus — so sagt er von sich Offb 1,18 — et ecce sum vivens in saecula saeculorum'. Er kann also sein Leben aufs neue dem Vater darbieten. Jedoch da ‚erklärt die Schrift (W. S. 186), Christus sei einmal gestorben; der Tod habe keine Gewalt mehr über ihn. Ein neues wirkliches Sterben Christi in der Messe ist also schlechthin unmöglich, und ein mystisches Sterben ist eben kein Sterben'. — Aber ist es auch notwendig, daß Christus zur Vollendung eines Gabenopfers in jeder Messe auf ein neues sterbe? Gewiß in irgend einem Sinne wird jene Oblation vollkommen sein, der nicht nur eine Akzeptation, sondern auch der reelle Vollzug dessen entspricht, wozu das Anerbieten gemacht wurde; wenn, wie es am Kreuze geschah, Christus sich und sein Leben dem Vater zur Verfügung stellte und sich dann dementsprechend im Dienste und zur Verherrlichung Gottes bis zur Vernichtung seiner selbst aufzehrte. Zum Wesen der Oblation aber gehört ein solcher reeller Vollzug nicht mehr; dieses ist mit der Akzeptation gegeben.

Vom Tode erstanden lebte also Christus auch in seiner menschlichen Natur wieder auf; und im Vollbesitz seiner verklärten Freiheit verläßt er nun gleichsam den Thron der Herrlichkeit zur Rechten des Vaters, nimmt die einstige Vollziehung seiner blutig vollzogenen Hingabe wieder auf und bietet sich unter dem Hinweise auf sie in einem äußeren, zeremoniellen Akt dem Vater aufs neue dar; nur zum wirklichen Vollzug, zu einer reellen Trennung der heiligsten Menschheit kommt es jetzt nicht mehr wie ehedem am Kreuz. Was aber so im Vollzug und im Vergleich mit dem Kreuzesopfer in der Messe fehlen mag, das scheint mir vielfach ersetzt zu werden durch die Erhabenheit der Stellung desjenigen, der sich mitten aus göttlicher Verklärung heraus unter so demütigen Formen opfert und weiht.

So kann Christus in der Eucharistie freilich nicht mehr sterben, nicht mehr blutig sich opfern; aber er kann sein Leben, seinen Leib und sein Blut aufs neue in aller Wirklichkeit darbieten — die Darstellung unter den Formen der ehemaligen Entäußerung seines gottmenschlichen Lebens zeigt, wie weit er in seinem Darbieten zu gehen

bereit ist; Gott seinerseits kann dieses Anerbieten wirklich annehmen und er nimmt es an, ohne jedoch zur vollen Ausführung vorzuschreiten; er bekommt durch die Hingabe seines Sohnes einen neuen Rechtstitel, ein Recht, auf dessen Gebrauch er nun verzichtet. Die Oblation ist so wesentlich geschehen, und das eucharistische Opfer als wahres Gabenopfer vollzogen[1].

47. Vielleicht ist es nicht ungeschickt, zum näheren Verständnis einen Blick auf die Opfer des alten Bundes zu werfen. Dort war es zwar das Opfertier, das zunächst dargeboten und geschlachtet ward; aber wir wissen auch, es ward dies nur stellvertretend; was eigentlich und in letzter Linie dargeboten wurde, war der opfernde Mensch, das opfernde Volk selbst. Auch dort kam so die eigentliche Darbietung nicht zur Vollstreckung, es blieb diesbezüglich bei der bloßen Akzeptation vonseiten Gottes, auch in jenen eigentlichen und rechten Gabenopfern.

Wir verstehen zugleich ohne jede Schwierigkeit, wie unser Herr kraft seiner menschlichen Freiheit, die ihm stets ungeschmälert bleibt, sein Opferanerbieten tausend und tausend Mal erneuern, und sich oft und oft zu seiner Selbstentäußerung bereit erklären kann.

48. Zum Schlusse bringt Wieland noch als Schwierigkeit eine, wie er S. 183 sich ausdrückt, ‚logisch-theologische Unmöglichkeit': ‚Wem opfert sich Christus? Dem Vater allein? So zerreißt man die Trinität, denn sie ist ein Wesen. Oder aber der Trinität? So opfert die zweite göttliche Person sich selbst, gibt ihre Menschheit sich selbst zum Eigentum!' — Nun ich glaube: wenn der sinnliche Mensch im einzelnen Individuum sich dem geistigen unterordnen, sich ihm zur Verfügung stellen kann, so kann auch Christus kraft seines menschlichen Willens seine menschliche Natur in die Verfügungsgewalt seines göttlichen Willens stellen. Im übrigen wäre uns auch Wieland eine Erklärung schuldig, wie er sich die Sache bei *seinem* Opferbegriff zurechtlegt, er mag nun als das *Formale* des Opfers die Versöhnung oder die Vereinigung mit Gott ansehen. Jedenfalls müßte dieser Formaleffekt zunächst im Opfernden selbst sich finden; und Christus müßte sich so wohl auch mit sich selbst versöhnen und *vereinigen* (vgl. S. 195).

[1]) Anders wäre die Sache zu erklären in anderen Meßtheorien; diese könnten, namentlich die Lugo's, selbst einen *Vollzug* der Oblation festhalten; doch genügt es für mich, die Schwierigkeit W.s in jener Sentenz beseitigt zu haben, in der sie mit größerem Schein von Berechtigung erhoben wird.



49. 2) Ist also eine Gabe an Gott von seiten der Kreatur unmöglich? Gewiß! wenn man rein menschliche Verhältnisse auf Gott überträgt und im Bereiche der Gottheit alles genau so finden will, wie unter den Kreaturen, wird man sagen müssen: auf solche Weise sind Gaben Gott gegenüber eine Unmöglichkeit; dasselbe wäre aber dann auch zu sagen und zu halten für viele andere Begriffe, angefangen vom Sein bis hinauf zum Verdienst und zur genugtuenden Erlösung vor Gott. Bringt man jedoch die kreatürlichen Unvollkommenheiten in den bezüglichen Begriffen in Abzug, so kann der Mensch seinem Schöpfer recht wohl eine Gabe zum Geschenke bringen.

Durch solche Gaben Gottes Besitzstand zu vermehren, daran denken wir beim Opfer überhaupt nicht. ‚Wenn wir nämlich im Opfer Gott eine Gabe darbringen, so liegt das Hauptgewicht nicht auf dem materiellen Gegenstand, der die Gabe bildet, sondern auf der Gesinnung der Person, welche die Gabe darbringt'; man bringt im Opfer Gott eine Gabe dar, ‚um ihm ein Zeichen seiner Huldigung zu erweisen' (S. 184). — Aber auch so kann der Begriff ‚Gabe' Gott gegenüber nicht verstanden werden, wenn wir unserem Verfasser glauben dürften.

50. a) Diese Huldigung könnte nämlich einmal liegen im ‚Verzicht' auf ein Gut (S. 184 f).

Daß diese Auffassung im allgemeinen und in abstracto eine Schwierigkeit hätte, das wagt nun unser Autor selbst nicht zu behaupten; seine Schwierigkeiten fangen erst beim Kreuzesopfer an. ‚Christus hätte also — so S. 184 f — am Kreuz durch eine Verzichtleistung Gott versöhnt und verherrlicht. Worauf hätte sich dieser Verzicht bezogen? Offenbar auf seine Menschheit: Leib, Blut, Leben. Kann man nun sagen, Christus habe auf seinen Leib und sein Blut verzichtet? Nein; denn der Opfernde war der Gottmensch, nicht die Gottheit des Logos schlechthin. Gibt der Gottmensch nun Leib und Blut dahin, so ist er nicht mehr Mensch, weil Leib und Blut Wesensbestandteile des Menschen sind, so daß ein solcher Verzicht der Auflösung des Menschen gleichkäme. Auf den Leib verzichten, heißt auf seine Existenz verzichten'.

Nun die Existenz des Menschen erschöpft sich nicht in Leib und Blut; noch existiert in ihm außer diesen beiden Bestandteilen der hauptsächlichste Teil, die vernünftige Seele mit ihren Fähigkeiten; sollte aber auch jener Verzicht, wenn er angenommen und durchge-

führt würde, einer Auflösung des Menschen gleichkommen, so würde daraus noch keine Unmöglichkeit für eine solche Auffassung folgen; noch viel weniger folgt eine Unzukömmlichkeit daraus, wenn, wie in unserem Falle, der Verzicht überhaupt nur für eine gewisse Zeit stattfinden und durch die Auferstehung wieder abgelöst werden soll; in dieser Weise muß jeder Mensch, wenn er gottergeben sterben will, den Verzicht auf seine ‚Existenz' Gott gegenüber leisten.

Doch verfolgen wir den Gedankengang unseres Verfassers weiter: ‚Darum — so meint er — sagt man richtiger: Christus verzichtete am Kreuz auf sein Leben, auf seine Existenz als Mensch'. — Warum aber nun richtiger dies als jenes? oder wenn schon die Verzichtleistung auf den L e i b eine Auflösung des Menschen bedeutet, was könnte nach Wieland nun der Verzicht auf das menschliche L e b e n bedeuten?[1]) und verzichtet der Mensch im Tode überhaupt auf das L e b e n so im allgemeinen? auf das Leben dem L e i b e nach vielleicht, auf das Leben der Seele keineswegs! Man könnte also füglich beides sagen: Verzicht auf den Leib und Verzicht auf das L e b e n (des Leibes). Nach W. sagt man aber ‚richtiger' Verzicht auf das L e b e n.

Und jetzt beginnt die Schwierigkeit für den Gabencharakter des Kreuzesopfers. Hören wir! ‚Leben aber ist, wie oben ausgeführt wurde, keine res visibilis, sondern ein Akt bezw. ein Zustand. Demgemäß bildete das Opfer Christi zwar einen Verzicht, aber nicht einen Verzicht auf ein konkretes Ding, sondern einen Verzicht auf einen Zustand auf eine Tätigkeit, eine Potenz[2]). Daraus folgt aber wiederum, daß das Opfer Christi am Kreuz nicht in der verzichtweisen Darbringung einer res visibilis bestanden hat, und daß die Ausdrücke: „Christus hat seinen Leib, sein Blut, sein Leben dargebracht" nur bildliche sein können für: „Christus ist zur Verherrlichung Gottes gestorben"'. — Auch wir haben oben schon gehört, was hierauf zu antworten ist. Zur Lösung genügt uns, daß nach der allgemeinen Anschauung der Menschen das Leben ein Gut, ja das kostbarste und fundamentalste Gut im irdischen Bereich ist und daß dasselbe in seiner äußeren Betätigung auch ein sinnliches Gut (‚res visibilis') genannt werden kann. Auf eine tiefere, spekulative Behandlung dieser Sache uns hier einzulassen, ist die Veranlassung nicht gegeben.

---

[1]) Vgl. Wielands Definition von Leben hier oben unter n. 45.

[2]) Ist also Potenz dasselbe wie Zustand? ist Potenz kein ens, keine res, kein Ding im weiteren Sinn?

51. Noch mehr türmt sich die Schwierigkeit in der Vorstellung Wielands, sobald sich die Betrachtung dem Meßopfer zuwendet. ‚Hier bestünde das Objekt der Verzichtleistung entweder in Brot und Wein, oder aber im verklärten Leibe Christi. Das Meßopfer nun ist unsere Tat, insofern wir sie vollziehen, und sie ist als Opfer Christi Tat, insofern nach der Lehre der Kirche Christus der Opfernde ist. Von unserer Seite liegt kein Verzicht vor [dies glauben wir gerne] ... Aber auch auf der Seite Christi kann von einem Verzichte nicht die Rede sein. Dieser Verzicht sollte nämlich, da das Meßopfer und das Kreuzopfer identisch sind, derselbe sein, wie der Verzicht am Kreuz, nämlich der Verzicht auf sein Leben ... Aber ein neues wirkliches Sterben Christi in der Messe ist schlechthin unmöglich, und ein mystisches Sterben ist eben kein Sterben ... Kann [ferner] der zur Rechten Gottes in der Verklärung befindliche „herrschende" Christus noch einen wirklichen und tatsächlichen Verzicht auf irgend etwas in seiner verklärten Natur leisten? Kann die sakramentale Gegenwart Christi mit ihren Folgen ein Verzicht seitens der Person Christi sein? Und wenn darin nur ein scheinbarer Verzicht liegt, ist dann die Messe ein wahres und eigentliches Opfer?‘ Soweit Wieland. S. 185 f.

Hier gilt dasselbe, was wir oben schon bezüglich der Gabendarbringung sagten. Wieland freilich unterscheidet nur einen scheinbaren Verzicht und einen ‚wirklichen und tatsächlichen‘; dieser letztere aber ist ihm nur jener, der, wenn es sich um das Leben handelt, gleich bis zum Blutvergießen und zum Sterben fortschreiten müßte. Dazwischen aber steht noch jener wirkliche Verzicht, der geleistet und angenommen, aber nicht vollzogen wird. Solche Verzichte sind rechtlich denkbar und möglich; sie übertragen ein Recht; der mit dem Rechte Betraute braucht dasselbe aber nicht auszuüben[1]).

52. b) Wir haben oben (S. 20) bereits die Voraussetzung gemacht, daß es im Opfer Gott gegenüber nicht so sehr auf die

---

[1]) Es gibt Theologen, die auch einen wirklichen et actu vollzogenen Verzicht in der Eucharistie finden; gegen sie hat unser Autor nur den einen Gegengrund, daß ‚man so die Identität der beiden Opfer (Christi: am Kreuze und in der Messe) aufhebt‘; was von dieser Identität zu halten ist, darüber wird sich später die Gelegenheit ergeben, zu reden. — Da ich mich in diesen Darlegungen für keine Sentenz entscheiden will, so kann sich meine Aufgabe nur darauf beschränken, zu zeigen, wie auf keinen Fall eine begriffliche Unmöglichkeit sich ergibt.

Leistung einer Gabe als vielmehr auf die Manifestierung einer Gesinnung, der Gesinnung der Unterwürfigkeit, ankomme. Als solch ein Zeichen der Huldigung könnte zunächst ein Verzicht in Frage kommen; und davon haben wir eben gesprochen. Aber auch die Leistung einer konkreten Sache könnte in diesem Sinne Verwendung finden. — Auch gegen ein solches Verständnis des Opfers wendet sich Wieland und sucht es als undenkbar auszuschließen; er spricht hievon S. 186: „Nehmen wir endlich das Opfer als Gabe im weiteren Sinn, insofern als der Opfergegenstand, die **res visibilis**, von dem Opfernden als Zeichen der Huldigung Gott „dargebracht" wird. Dann verliert, sagen wir es gleich heraus, das Opfer seinen objektiven Charakter [!]. Nehmen wir an, ein Leibeigener verehrte seinem Herrn Früchte, welche er in dem ihm von diesem Herrn zur Benützung überlassenen Garten gezogen hat, als Zeichen seiner Liebe und Treue. Der Herr erhält durch den Empfang dieser Früchte keinen Besitzzuwachs, weil das ganze Land, somit auch besagte Früchte, ohnehin sein Eigentum [? — der Garten ist dem Leibeigenen zur Benützung überlassen!] sind. Was ihm diese Früchte besonders wert macht, sind also nicht die Früchte an sich, sondern insofern sie der äußere Ausdruck der Anhänglichkeit und Treue seines Dieners sind. Diese Früchte sind also ein Symbol'.

‚So wäre auch in der Messe die Darbringung des verklärten Christus an Gott ein Symbol, ein Ausdruck unserer inneren Opfergesinnung, unserer Opferbereitschaft [doch vorher auch der Opferbereitschaft Christi selbst!]. Allein weil ein Symbol, ein Zeichen, naturgemäß an Wert dem untergeordnet ist, was es bedeuten soll, so ist das Symbol auch nebensächlich und entbehrlich [!]. Und als symbolische Gabe wäre auch die Eucharistie Nebensache, und das Wesentliche am Opfer wäre die innere Huldigung (sei es Christi, sei es des Priesters und der Gemeinde), deren symbolischer Ausdruck die Gabe ist. Damit wäre das eucharistische Opfer rein subjektiv [!], seines objektiven Charakters entkleidet [!], ja von einem gottesdienstlichen, selbständigen Sakralakt zu einem an sich auch entbehrlichen Zeichen menschlicher Hingabe herabgedrückt [!] . . . Das Opfer aber soll eine objektive Gottesverherrlichung sein, nicht bloß eine subjektive, wie auch die Meßfeier eines Unwürdigen gleichwohl objektiv Gott verherrlicht. Nimmt man aber, weil in der Messe der eigentliche Opfernde Christus ist, die konkrete Eucharistie, d. i. Leib und Blut Christi, als Huldigungsgabe Christi selbst, so dient der persönliche Christus sich selbst als Symbol!"

Was für eine Argumentation wird uns doch hier geboten! Also die Soldaten geben sich gegenseitig Zeichen und Signale: ‚weil aber ein Symbol, ein Zeichen, naturgemäß an Wert dem untergeordnet ist, was es bedeuten soll, so ist ein solches Signal auch nebensächlich und entbehrlich‘! im höchsten Fall ‚rein subjektiv, und seines objektiven Charakters entkleidet‘! —

Gewiß Symbole, wie auch andere Mittel, sind in den meisten Fällen nicht absolut notwendig, um ihren Zweck, in unserem Falle den Ausdruck der Huldigung zu erreichen; gesetzt aber einmal den Fall, daß Christus in einem zeremoniellen, auch für andere Menschen sichtbaren Akt hier auf Erden diese seine Huldigung zum Ausdruck bringen wollte, so blieb auch ihm nichts anderes übrig, als dieses durch ein äußeres Symbol zu tun; das Symbol wird zur (bedingten) Notwendigkeit. So ist auch im eucharistischen Opfer die Darstellung des Leibes und Blutes Christi in der Weise, wie es tatsächlich geschieht, sicher nicht absolut notwendig; Gott und Christus hätten alles, was dort geschieht, auch auf eine andere Weise zum Ausdruck bringen können. Aber vorausgesetzt, daß sie es eben gerade so zur Ausführung bringen wollten, gerade durch dieses Symbol, bleibt dieses wesentlich, notwendig und unerläßlich.

Wie dadurch, daß Christus seine Hingabe an den Vater durch die symbolische Darstellung seines Leibes und Blutes ausdrücken wollte, dieses sein Opfer nun ‚des objektiven Charakters entkleidet, und von einem gottesdienstlichen Sakralakt zu einem an sich auch entbehrlichen Zeichen menschlicher Huldigung herabgedrückt würde‘, bleibt erst recht unerklärlich.

Aber Christus ‚diente sich selber als Symbol!‘ Sicher; aber um dadurch seine innere Gesinnung vor aller Welt zu offenbaren[1]).

[1]) Dies sind die Gegengründe, wie sie mein Gegner gegen die Auffassung des Kreuz- und Meßopfers als eines wirklichen Oblationsopfers geltend gemacht hat. Auf S. 188 bekämpft er etwas, was ‚unsere (d. h. Simars) Schuldefinition des weiteren vom Opfer verlangt, daß die res sensibilis durch einen mystischen Ritus geweiht werde nnd zwar unter Zerstörung oder Veränderung des Gegenstandes‘. Diese Sache kann uns hier gleichgültig sein; uns kümmert hier eben nur der Grundbegriff des Opfers, insofern er eine Oblation besagt und Übereinstimmung unter den Theologen herrscht. Daß aber Christus an seiner Menschheit nicht eine Handlung vornehmen könne, die seine innere Hingabe (Oblation) an den Vater sinnenfällig zum Ausdruck bringe: das kann man ohne Torheit

53. Auf Grund seiner Argumentation glaubt Wieland nun allen Ernstes den Opferbegriff der Vorzeit abgetan zu haben. ‚Es dürfte somit erwiesen sein, so schließt er seine Beweisführung S. 187, daß der Opferbegriff im Sinne einer Gott wirklich oder symbolisch dargebrachten Gabe auf das eucharistische Opfer nicht angewendet werden kann, und daß daher die Bezeichnung dieses Opfers als einer Gott darzubringenden Gabe lediglich ein bildlicher Ausdruck sein muß'. — Wie aber wäre selbst dieses möglich, wenn auch die ‚symbolische' d. h. bildliche Darbringung ausgeschlossen ist?

Ein wenig später (S. 189) fügt er hinzu: ‚Auf Grund dieser rein logischen Betrachtung glaube ich den Satz aussprechen zu dürfen, daß man auf einem Opferbegriff im Sinne einer materiellen Gabendarbringung niemals wird eine Meßerklärung aufbauen können, welche nicht mit der Logik oder mit dem Dogma, oder mit beiden in Konflikt stünde, sobald man mit dem Begriff „Gabe" ernst macht'. — Nach dem, was wir soeben erörtert haben, kann es nicht die gemeine Logik sein, und noch viel weniger die katholische Dogmatik, die uns abschrecken könnte, mit den katholischen Theologen und Gläubigen von Anfang des Christentums bis herab in unsere Tage zu glauben und zu bekennen, daß ‚in der Messe Gott ein wahres und eigentliches Opfer dargebracht werde', und dies in dem Sinne, ‚daß die Priester den Leib und das Blut Christi Gott dem Vater darbringen', wie auch Christus beim letzten Abendmahle getan (Conc. Trid. s. 22 cn. 1 et 2; cap. 1). Daß aber das Konzil von Trient von der bildlichen Umdeutung der hiehergehörigen Begriffe im Sinne Wielands auch nur eine blaße Ahnung gehabt habe: das zu erweisen ist ein Problem, an dem im vorhinein zu verzweifeln ist.

§ 2. Die neue Opfertheorie

54. Wir haben gehört, warum Wieland den bisherigen Opferbegriff verwerfen zu dürfen glaubt; vernehmen wir nun auch, was er positiv zu bieten vermag. Hören wir von ihm, wie wir zunächst

---

nicht leugnen. Wie dann dieselbe näherhin aufzufassen wäre, ob als eigentliche Gabe (jedenfalls mit Abzug dessen, was Gottes Vollkommenheit beeinträchtigen würde), oder als Verzicht, oder als rein symbolische Gabe, ist gleichgültig; eine begriffliche Unmöglichkeit bietet sich nirgends; faktisch werden wir bei der letzteren Annahme (nicht mit Ausschluß der zweiten) stehen bleiben müssen.

das Kreuzopfer, dann aber auch das Meßopfer und das Opfer im allgemeinen aufzufassen hätten. Es ist freilich ein wenig schwer, seinen diesbezüglichen Ausführungen zu folgen, denn nachdem W. den gemeinsamen Boden verlassen hat, gilt es, sich in der ihm eigenen Ideenwelt erst zurecht zu finden. Hat doch, wenn wir ihm glauben dürfen, bisher eigentlich niemand gewußt, was man unter Opfer zu verstehen hätte, auch wenn man nur den allerrudimentärsten Begriff ins Auge fassen wollte: ‚Alle bisherigen Meßopfertheorien (mit Ausnahme vielleicht von einer einzigen, der Renzschen) sind von der Voraussetzung des Opfers als einer Gabe ausgegangen, haben alle auf dieser Voraussetzung beruhenden Möglichkeiten erschöpft, ohne bei allem Scharfsinn ein einwandfreies Resultat erzielt zu haben' (S. 189). ‚Diese Erfahrung, so meint er dann, berechtigt uns zum Schlusse, daß eben diese Voraussetzung, daß das Opfer wesentlich in der Darbringung einer Gabe bestehen müsse, irrig sein muß'. — Wie viele Fragen gibt es in der Trinität, in der Inkarnation, auf welche der Verfasser des ‚vorirenäischen Opferbegriffs' keine einwandfreie Antwort zu geben vermag, und die doch alle auf der Dreiheit in der Einen Natur, und auf der Zweiheit in der Einen Person basieren! Wer würde ihn deshalb gleich berechtigen, auch das Geheimnis selbst in seiner Grundidee, das Kind mit dem Bade, auszuschütten und zu verwerfen? Doch hören wir, wie er die Reform des Opferbegriffes in die Wege leitet!

* * *

55. A. Kreuzopfer. — Wieland geht vom Kreuzopfer aus. ‚Zutreffend — so meint er S. 189 f — ist der zweite Teil der obigen Definition (Simars: **sacrificium est oblatio rei sensibilis** *cum* **ejus** *destructione vel immutatione ritu mystico consecrata*), wenn er auf das Kreuzopfer angewandt wird. Hier ist in der Tat eine **res visibilis**, die unverklärte Menschheit Christi, durch einen Akt der Zerstörung aus der unverklärten Natur heraus und in die Übernatur hinein gehoben worden, ist in eine engere Beziehung zu Gott getreten und „heilig" geworden, sie ist „in das Heilige eingetreten". Das war aber nicht die Darbringung einer Gabe an Gott, weder eine wirkliche, noch eine symbolische [Darbringung!], sondern ein Akt schlechthin, die Sterbetat, welche nur uneigentlich, bildlich, **oblatio** genannt werden kann. Nimmt man den Ausdruck ‚**oblatio**' in diesem Sinn [also, daß das, was Christus tat, das Bild einer Oblation wäre],

dann besteht für das Kreuzopfer die Definition zurecht: **oblatio rei sensibilis cum destructione actu mystico consecrata**'.

Man sieht: bereits ist alles umgedreht. Früher hielt man das Opfer für eine Oblation, und diese für ein Symbol, das Symbol eines religiösen Aktes; jetzt hätten wir ein religiöses ‚Tun' und dieses hätte die Art eines Bildes oder Symbols für eine Oblatio. Wie sagt doch der Erfinder dieser Theorie selbst S. 187: ‚Weil ein Symbol, ein Zeichen, naturgemäß an Wert dem untergeordnet ist, was es bedeuten soll, so ist das Symbol auch nebensächlich und entbehrlich!'

56. Das ist sicher, daß im Sterben das Opfer Christi gefunden werden muß; aber was macht in dieser ‚Sterbetat' formell das Opfer aus? Wieland redet hier von derselben in Verbindung mit dem ‚Eintreten in das Heilige'; fließen diese beiden Begriffe zu dem einen Opferbegriff zusammen, so daß das Sterben gerade durch dieses Eintreten in den Himmel näherhin zum Opferbegriff präzisiert würde? Sicher nicht! so wenig, daß bei Christus zwischen der ‚Sterbetat' und dem Eintreten ins Heilige reichlich über 40 Tage verflossen; sein Opfer aber hat Christus am Kreuze vollendet und wesentlich abgeschlossen[1]).

Oder liegt der formelle Opfercharakter der Sterbetat Christi in der Verklärung der Menschheit – darin, daß ‚durch einen Akt der Zerstörung die unverklärte Menschheit Christi aus der unverklärten Natur heraus und in die Übernatur hinein gehoben wurde'? Aber auch diese war nicht am Kreuze, zugleich mit dem Sterben gegeben, indem wenigstens der Leib, das eigentlichste Opferobjekt, drei Tage lang unverklärt im Grabe ruhte; auch schildert uns der Apostel das Opfer Jesu, seine Sterbetat in ganz anderen Farben als denen der Verklärung: ‚Er hat sich selbst erniedrigt, da er gehorsam ward bis zum Tode, dem Tode am Kreuze' (Phil 2,8); und was an derselben Stelle folgt: ‚und darum hat ihn Gott erhöht', das erscheint nicht mehr als die Tat Jesu, also auch nicht mehr als seine Opfertat, sondern als die belohnende Gegenhandlung Gottes, des Vaters.

---

[1]) Es waren die Sozinianer, welche behaupteten, Christus habe nicht am Kreuze selbst ein Opfer dargebracht, sondern erst mit dem Eintritt in den Himmel; Gutberlet nennt diese Meinung ‚häretisch'; Heinrich, Dogmatische Theologie VII S. 834.

57. Der eigentlichste Opferakt Christi wird also materiell auf das Sterben beschränkt bleiben müssen; aber mit dem Sterben als solchem kann nicht zugleich auch der Formalbegriff des Opfers gegeben sein; wir würden sonst eben überall, wo ein menschliches Sterben sich findet, auch schon ein Opfer haben. Es muß also zum Sterben notwendig noch ein Nebenbegriff hinzukommen; es muß auch die Sterbetat Jesu noch unter einer besonderen Rücksicht aufgefaßt werden, damit daraus ein Opfer werde. Und wenn ich sie nun mit Schrift und Tradition als Hingabe seiner selbst zur Verherrlichung Gottes auffassen wollte, wenn ich daran festhielte, daß eben die ‚Symbolik des Hingebens von Leib und Blut und Leben den Opfercharakter der Kreuzestat begründe': wäre das gar so verwerflich?

‚Allein — so entgegnet hierauf W. S. 197 — das Sterben Christi war eben kein Symbol, und wenn die Kreuztat das wahre und wirkliche Opfer war, die alten Gabenopfer aber nur Schatten und Typen desselben, so ist es doch verkehrt, an den alten unwirksamen Symbolen das Kreuzopfer zu messen und in ihm dieselben Merkmale zu suchen, welche jene konstituiert haben, anstatt umgekehrt zu verfahren, und nunmehr und von nun an von dem wahren und eigentlichen Opferbegriff alle jene Momente auszuscheiden, welche nicht im Kreuzopfer, dem wahren Opfer, enthalten sind. Das Opfer Jesu aber war die Leistung einer freiwilligen Tat, und kann nur uneigentlich und bildlich die Darbringung einer Gabe genannt werden. Und darum ist das wahre und eigentliche Opfer kein Bild, sondern eine wahre, wirkliche Leistung, jene Leistung, welche im Sterben Christi besteht und Gott mit den Menschen versöhnt'.

Soweit unser Autor. Aber das Opfer bleibt ‚die Leistung einer freiwilligen Tat', bleibt ‚eine wahre, wirkliche Leistung, jene Leistung, welche im Sterben Christi besteht und Gott mit den Menschen versöhnt', auch dann, wenn es als Oblation aufzufassen wäre. All der Wortschwall, mit dem hier die Opferleistung als ‚Tat' und ‚Leistung' hervorgehoben wird, bringt uns darum in unserer Frage um kein Haar weiter.

Wieland redet ferner von Momenten, die nunmehr auszuscheiden wären aus dem wahren Opferbegriff; aber indem er unter diesen auszuscheidenden Momenten an erster Stelle (wohl auch einzig und allein) den Oblationsbegriff aufführt, hat er nicht bloß ausgeschieden; er hat den herkömmlichen Begriff gänzlich verlassen; er hat, wie nach seiner Meinung das Urchristentum, den ‚bisherigen Opferbegriff auf-

gehoben und abgeschafft' (S. 134). — Zugleich hat er seine Auffassung vom Kreuzestod Jesu und dessen Opfercharakter als Norm statuiert und proklamiert; tut, als ob seine Darstellung außer Zweifel stände und die ganze Welt in der Richtigstellung ihres Begriffes sich nach ihm zu richten hätte; und dies verlangt er von uns, obwohl er selbst in der näheren Präzisierung seines Begriffes hin und her schwankt, und bald ‚Gebete' und ‚Flehen' (S. 23) bald ‚die Tat, die im freiwilligen Sterben bestand und uns mit Gott versöhnte' (S. 23), bald das ‚Anbieten und Annehmen zur Verklärung' (S. 195) als Opferidee hervorhebt. Da dürfen und müssen wir unsererseits doch verlangen, daß er uns seine Theorie zuvor mit wirklichen und soliden Beweisen erhärte; dies umsomehr, als dieselbe mit Schrift und Tradition in offenbarem Widerspruche zu stehen scheint.

58. Solche Beweise versucht er nun auch; sie sind teils negativer teils positiver Ordnung. — Auf negativem Wege zeigt er uns vor allem, was nicht in den Opferbegriff gehört und nicht gehören kann, zunächst nicht in den Opferbegriff des Kreuzes, folgerichtig aber auch nicht den Opferbegriff ganz im allgemeinen. Es sind dieselben Gründe, die wir im vorhergehenden Paragraphen schon geprüft haben; er kleidet sie auf S. 196 in die Worte: ‚Es ist schlechterdings ausgeschlossen, daß Christus am Kreuz Gott eine wirkliche Gabe dargebracht hätte. Sein Leib und sein Blut konnten keine Gabe bilden, weil auch sie Gottes Eigentum waren. Ein Verzicht auf seinen Leib und sein Blut seitens Christi lag gleichfalls nicht vor, weil Leib und Blut ein integrierender Bestandteil Christi waren, ohne den er eben nicht mehr der Christus blieb. Worauf Christus verzichtete, war nicht sein Leib und sein Blut, sondern das Verbundensein seines Leibes und Blutes d. i. sein Leben. Aber auch dieses bildete keine „Gabe" an Gott; denn das Leben ist kein Ding, sondern ein Zustand, den man nicht herschenken, sondern nur aufhören lassen kann. Daher ist der Ausdruck: „jemandem sein Leben opfern" nichts als eine Phrase für „jemand zu lieb sterben", bezeichnet also keine Gabe, sondern einen Akt'. Es summiert sich das negative Beweisverfahren also dahin: Christi Sterben allein in sich (als Tat) muß das Opfer ausmachen, da jeder Nebenbegriff von Oblation, sowohl einer eigentlichen als einer uneigentlichen, unmöglich ist.

Wir haben auf diese Gründe bereits im vorigen Abschnitt geantwortet. Spricht nicht zudem der Apostel selbst im Hebräerbrief in langen Kapiteln in einem fort von dem Tode Jesu als einer Oblation seiner selbst, seines Leibes, seines Blutes? ,Spricht nicht die Schrift wiederholt von Christus als einer hostia'? (W. S. 195).

,Allein — so entgegnet unser Autor — sie tut es regelmäßig zur bildlichen Einkleidung in Parallele zu den vorchristlichen Opfern; zB. in Eph 5,2 vergleicht sie das Kreuzopfer mit einem Rauchopfer, in Hebr 7,27; 9,11. 25—28; 10,11. 12. 14 mit den alten Sühnopfern'; dazu vgl. S. 24 ff. — Also weil die Schrift wiederholt von dem Tode Christi als oblatio, von Christus aber als hostia spricht, und dies tut in Parallele mit den alttestamentlichen Opfern: ist Christi Tod nicht als Oblation, Christus nicht als hostia zu betrachten! — Ich habe bisher geglaubt, daß wenn zwei Dinge in Parallele zu einander gesetzt werden und mit einander verglichen werden, dieselben nun auch einander ähnlich sind, parallel miteinander laufen; hier sollen wir nun einmal wähnen, daß zwei Dinge parallel genannt werden und sich doch wie Antipoden zu einander verhalten. Das negative Beweisverfahren Wielands bringt seiner Opfertheorie schwerlich genügende Garantien; wir müssen bessere, positive Gründe abwarten.

59. Seinen positiven Grund — denn es ist in der Tat nur ein einziger — entnimmt der Verfasser aus dem Hebräerbrief, dem stärksten Bollwerk gegen seine Theorie. Er spricht hievon S. 23 f, kürzer auf S. 196; hören wir diese Stelle! — ,Hebr 10,5 läßt [im Gegensatz zu andern Stellen des Briefes, die vom Tode Jesu als oblatio sprechen] das Bild beiseite und charakterisiert den Kreuzestod im Gegensatz zu Oblation und Schlachtung schlechthin als Tat: „Ein Schlachtopfer und eine Gabe [? θυσίαν καὶ προσφοράν] hast du nicht gewollt, einen Leib aber hast Du mir bereitet, Brandopfer für die Sünden haben Dir nicht gefallen; da sprach ich: Siehe ich komme . . . zu tun, o Gott, deinen Willen"'.

Es liegt eine unglaubliche Selbstgenügsamkeit in dieser Argumentation; der Autor liest: ,Siehe, ich komme . . zu tun, o Gott, Deinen Willen'; also — so schließt er gleich — das Opfer liegt lediglich in einem ,tun'. — Davon will ich gar nicht reden, daß er προσφορὰ ganz allgemein mit ,Gabe' wiedergibt, da es doch mitten unter lauter technischen Opferausdrücken vorkommt; auch davon will ich hier nicht reden, daß wir hier vorerst lediglich ein Zitat aus

den Psalmen vor uns haben, wozu wir doch vor allem die Interpretation des Apostels, die gleich in den folgenden Versen 8—10 folgt, vergleichen müßten (s. oben Nr. 10). Gewiß war das Opfer Jesu eine Tat, eine Sterbetat; aber darüber besteht kein Zweifel: das sagen wir alle. Es fragt sich nun, wie diese Tat aufzufassen sei, damit wir ein Opfer haben. Wieland antwortet noch: ‚als Vollzug des göttlichen Willens'. Aber wie viele Taten hat Christus in seinem sterblichen Leben in Vollziehung des göttlichen Willens vollbracht, ohne daß diese alle Opfer gewesen wären. Es genügt also auch dies nicht zur Konstituierung eines Opfers; es fragt sich weiter, was gerade diese Erfüllung des Willens Gottes im Sterben zu einem Opfer machte.

Doch der Verfasser verweist uns an der zitierten Stelle zurück auf S. 24 seines Buches; vielleicht hat er da näheren Aufschluß geboten. Dort nimmt er die Interpretation, die der Apostel dem Psalmenzitat beigegeben hat, mit hinein in die Beweisführung; er spinnt das Argument weiter: ‚Während Christus oben sagte: „Opfer und Gaben [προςφορὰς] und Brandopfer für die Sünde hast Du nicht gewollt, noch hat Dir das [?] gefallen, was nach dem Gesetz dargebracht wurde"[1]), sagt er jetzt: „Siehe ich komme, um, o Gott, Deinen Willen zu tun". Er schafft das erste ab, um das Kommende [τὸ δεύτερον] aufzustellen. Dem ersten, das ist den symbolischen Gabenopfern, stellt der Apostel gegenüber den Vollzug des göttlichen Willens durch Christus an seiner Menschheit („Leib"). Dieses „Vollziehen" des göttlichen Willens ist darum keine symbolische „Gabe", sondern eine Tat, jene einmalige Tat, welche im freiwilligen Sterben bestand und uns mit Gott versöhnte'.

Warum ist also das Sterben Christi wieder nur eine Tat, und keine symbolische Gabe'? Weil das Sterben ‚den symbolischen Gabenopfern' entgegengestellt wird, und diese ganz allgemein, also auch für das Sterben des Erlösers zurückgewiesen werden. — Aber es ist einmal nicht wahr, daß das ‚Tun' Christi den ‚symbolischen Gabenopfern', insofern sie eine symbolische Gabe im allgemeinen besagen, entgegentrete, und deshalb keine Gabe bedeuten könne. Das Zweite, ‚welches Christus aufstellt', tritt dem ersten, das ist, den Opfern des alten Bundes entgegen — αἵτινες

---

[1]) Οὐδὲ εὐδόκησας, αἵτινες κατὰ νόμον προςφέρονται — man sieht, die Übersetzung unseres Autors ist ein wenig frei!

κατὰ νόμον προσφέρονται; als **Gegenstand** dieses zweiten Opfers erscheint allsogleich der **Leib** Christi — σῶμα δὲ κατηρτίσω μοι; und die Erfüllung des göttlichen Willens an diesem Leibe wird ausdrücklich als **Gabenopfer** bezeichnet. So heißt es nämlich in dem Verse, vor dem Wieland sein Zitat abgebrochen hat: ἐν ᾧ θελήματι ἡγιασμένοι ἐσμὲν διὰ τῆς προσφορᾶς τοῦ σώματος Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐφάπαξ (10). Auf solche Weise wäre das Kreuzopfer sowohl der **Würde** wie der **Art** (species) nach von den alten Opfern zwar verschieden (anders wie W. S. 24 meint); es käme aber ohne jegliche Unzukömmlichkeit im allgemeinen Begriff (genus) mit denselben überein.

Doch hievon haben wir oben (Abschnitt II) mehr als genug gehört; wir haben dort bereits gehört, mit welcher Energie der Apostel den **Oblations**charakter des Kreuzopfers betonte, so daß wir einer eingehenderen Behandlung der Frage hier überhoben sind.

60. Noch weniger als der Widerspruch gegen den Apostel Paulus, noch viel weniger berührt es Wieland, sich im Gegensatz zu der bisherigen Auffassung in der Kirche zu sehen. ‚Man hat sich — so bestätigt er es selbst S. 195 — ganz allgemein, von Anfang der Kirche an, an den Ausdruck gewöhnt: „Christus hat sich am Kreuz dem himmlischen Vater **dargebracht**"'. Und man hat dabei, wenigstens seit den Zeiten des hl. Irenäus — Wieland bestätigt auch dies S. 179 — stets an eine wahre und eigentliche Oblation gedacht. ‚Allein — so fragt sich W. — was will der Ausdruck besagen?'

‚Es ist Tatsache, daß dieses „Darbringen seiner selbst" im freiwilligen Sterben bestand, und zwar in einem Sterben zur Anerkennung der göttlichen Majestät und zur Versöhnung derselben'. Das erste Element ‚zur Anerkennung der göttlichen Majestät' läßt W. nun in der folgenden Erwägung völlig unbeachtet, und so fährt er fort: ‚Diese Versöhnung zeigte sich darin, daß Gott die vernichtete Menschheit Christi „aufnahm", indem er sie neu zusammenfügte und **verklärte**'. Seine Ansicht ist fertig: ‚Sowohl das „Darbringen Christi seinerselbst als Gabe", als auch das „Annehmen" dieser Gabe seitens Gottes sind also lediglich **bildliche** Ausdrücke für das im Tod vollzogene Sichanbieten Christi zur Verkärung und die auf Grund dieses Todes von Gott **bewirkte Verklärung der Menschennatur** Christi'.

Bewiesen hat der Autor die Berechtigung einer solchen Auffassung der traditionellen Terminologie freilich nicht; aber er hat so

das erste Element der Opferdefinition ‚zur Anerkennung der Majestät‘ oder zur Verherrlichung Gottes schon nicht mehr bloß vernachlässigt, er hat es völlig verkehrt; und aus dem ‚Darbringen oder Sterben seinerselbst zur Anerkennung der göttlichen Majestät‘ ist richtig ‚ein Darbringen Christi zur eigenen Verklärung und Verherrlichung‘ geworden. Diese Art aber von ‚Anbieten‘ und ‚Annehmen‘ (S. 195) ist so wenig das Bild von einer Oblation, daß sie vielmehr das lauterste Gegenteil darstellt: ein Nehmen und Empfangen. Daß dann Schrift und Tradition fort und fort vom Tode Christi als einer ‚oblatio‘ und freiwilligen ‚exanitio‘ sprechen und darunter eine Transfiguration und Verklärung verstanden, von Christus aber in diesem Sinn als von einer ‚hostia‘ gesprochen hätten: das ist schlechterdings ausgeschlossen.

Über Wielands Theorie betreffs des Opfers Christi am Kreuze können wir ruhig die Akten schließen; hören wir jetzt, wie er sich das hl. Meßopfer zurechtlegt!

* * *

61. B. Meßopfer. — ‚Die Meßfeier — so W. S. 205 — besteht darin, daß wir vor Gott Christum als den seine einmalige Opfertat Vollziehenden in eucharistischer Existenz neu entstehen lassen und dadurch Christi allversöhnendes und gottverherrlichendes Opfer zugleich zu unserer eigenen Tat (durch Christus) machen. Diese unsere Tat vollziehen wir durch jenes Gebet, welches die Einsetzungsworte Christi umschließt und dadurch die eucharistische Existenz Christi, wie er vor Gott ist, und darum mit seiner ganzen Erlösertätigkeit, bewirkt. — Dieses Gegenwärtigsetzen Christi durch uns ist also das Opfer[1]); der Opferakt, die sanguinis effusio, welche nach Hebr

[1]) Man vergleiche hiezu, was W. S. 218 sagt: ‚Wir bringen also durch die Zelebration der Messe nicht selbst das Opfer dar, sondern wir veranlassen die Darbringung desselben durch Christus‘; und doch ist ‚dieses Gegenwärtigsetzen Christi durch uns — das Opfer!‘ — Weiter vergleiche man S. 180: ‚Das eucharistische Opfer besteht darin, daß man . . . Christi Leib und Blut wahrhaft gegenwärtig macht. Dieser Akt vollzieht sich durch ein Gebet, welches inhaltlich Gotteslob und Danksagung ist und zugleich . . . Christum als den für uns Gestorbenen und Auferstandenen in die eucharistische Existenz setzt. Der von den Menschen zu setzende Opferakt ist also wesentlich Gebet usw.‘

9,22 das Versöhnungsopfer begründet, ist der blutige Tod Christi, und deshalb ist die Messe inhaltlich identisch mit dem Kreuzopfer, in der äußeren, zeiträumlichen Erscheinung aber verschieden von ihm'. ,Die Worte des Hebräerbriefs (7,21; 9,12; 10,10. 14) stellen eben das Kreuzopfer schlechthin als das einzige Versöhnungsopfer auf, und schließen ein von diesem numerisch, wie auch spezifisch verschiedenes Opfer vollständig aus. Es kann also das Kreuzopfer nicht wiederholt werden, noch gibt es ein anders geartetes Opfer' (S. 197 f).

62. Die letzten Worte geben uns einen Fingerzeig zur Lösung der Frage, die uns zunächst interessiert: Wie kommt unser Verfasser zu seiner Ansicht? Sie ist nur die logische Konsequenz seiner Ansicht über das Wesen des Kreuzopfers. Die Sterbetat Christi ist nach ihm das einzig und allein mögliche Opfer; ,nach Hebr 9,22 gibt es keine Sündenvergebung ohne Sterben' (S. 198)[1]. ,Wäre also die Messe, als ein wahres Versöhnungsopfer, ein vom Kreuzopfer spezifisch verschiedenes, so müßte sich auch in der Messe ein eigenes Sterben Christi ereignen; demgegenüber aber erklärt die Schrift: „Christus semel mortuus est"' (S. 199). Es kann also (,ein mystisches Sterben ist eben kein Sterben!') die Eucharistie, wenn sie schon ein Opfer ist, überhaupt nichts anderes sein als das Sterben Christi am Kreuz, voll und ganz, spezifisch und numerisch dasselbe wie am Kreuz; und ,wäre der Opferakt in der Messe ein selbständiger, vom Kreuzopfer unabhängiger, also schlechthin unblutiger, so wäre das Meßopfer kein Sühnopfer' (S. 199).

Schon hier tritt der Widerspruch Wielands mit dem Tridentinum zutage, welches das Meßopfer als ,schlechthin unblutig' bezeichnet hat; es kann so auch nicht im blutigen Sterben, dem Sterben Jesu am Kreuze, bestehen. — Wenn dann W. zudem selbst meint (S. 190), daß ,eine solche wirkliche Opferung (die im Sterben bestehe) in der Eucharistie, dem Zustand der Verklärung, wie wir erkannt, nicht möglich ist', so ist es auch nicht möglich, daß wir dieses Sterben Christi ,in eine neue Existenz setzen'; denn Sterben in eine neue Existenz setzen, heißt doch wohl so viel als Christus sterben machen, wie denn auch W. selbst erklärt, daß wir — die jetzt lebenden Christen — vor Gott die Urheber seines Erlösungstodes würden [!]' (S. 209).

---

[1]) Vgl. hiezu im 1. Heft dieser Zeitschr. (1910) S. 91 f.

63. ‚Übrigens läßt die hl. Schrift — so führt der Autor S. 201 ein neues Beweiselement ein – eben überhaupt keine Oblation außer der Kreuzesoblation als Opfer zu; nachdrücklicher und entschiedener als der Hebräerbrief es tut, kann eine solche nicht geleugnet werden‘. Diesbezüglich beruft er sich auf die bekannten Stellen des Briefes, die betonen, daß Christus sich nicht oftmals darbringe, der sich nur einmal als Opfer dargebracht habe am Ende der Zeiten: er beruft sich auf Stellen, die gerade aus der oftmaligen Darbringung der nämlichen Opfer auf das Ungenügende derselben schlössen: ‚konnte der Verfasser des Briefes da an eine Wiederholung des Kreuzopfers, oder an ein anders geartetes Opfer in der Eucharistie auch nur denken? Ist es denkbar, daß Jesus, der in Herrlichkeit „zur Rechten Gottes sitzt“, sich noch einmal der Demütigung einer Opferung unterziehe? . . . Im Gegensatz zu den Tag für Tag dargebrachten jüdischen Opfern hat Christus ein einziges Sündopfer dargebracht, welches nicht mehr wiederholt zu werden braucht, weil es ein für allemal die Sünden der ganzen Welt getilgt hat. Darum kann die Messe weder eine Wiederholung desselben, noch gar ein ganz anderes Opfer sein‘ (S. 201 f). ·

Hiezu vgl. auch S. 21: ‚Es ist apostolische Grundlehre, daß Christus einmal sich geopfert hat, also umgekehrt, daß er nicht mehrmals sich opfert‘. Ebenso S. 22: ‚Es konnte in den Augen der Apostel keine selbständige, vom Kreuzopfer verschiedene Opferung des Leibes und Blutes Christi im Sinn einer Gabendarbringung mehr stattfinden, weder eine blutige, noch eine unblutige, weder eine wirkliche Schlachtung noch eine mystische, ohne mit diesen Sätzen in schreienden Widerspruch zu geraten. Was hätten die soeben von den Judenopfern herübergekommenen Christen denken sollen, wenn sie Sätze hörten wie: „Die alttestamentlichen Opfer mußten unaufhörlich wiederholt werden, weil sie die Teilnehmer nicht vollkommen machen konnten, denn sonst hätten sie aufhören müssen“ (Hebr 10,1 ff) . .; und wenn ihnen nun trotzdem von den Aposteln gesagt worden wäre: „Wir müssen Gott oft und oft, alle Sonntage, das Sühnopfer darbringen; Christus opfert sich Tag für Tag aufs neue als Sühnopfer auf, und zwar in einer eigenen, von seinem Kreuzopfer verschiedenen Oblation!“ . . . Es steht fest: Die Apostel kannten nur Ein einmaliges Sühnopfer und zwar das Kreuzopfer: „Christus ultra non moritur; mors illi ultra non dominabitur“ (Rom 6,9). Einen „mystischen“ Tod zu erfinden, war einer späteren Theologie vorbehalten‘.

64. Merkwürdig, Wieland scheut sich nicht, den Satz auszusprechen, daß wir, die jetzt lebenden Christen tagtäglich ‚vor Gott die

Urheber des Erlösungstodes Christi würden' (S. 209); er scheut sich nicht, die Christen in ihrer Gesamtheit in die Reihe der gottesmörderischen Juden zu stellen, uns eine Wirkung hervorbringen zu lassen, die ihrer Ursache fast 2000 Jahre voranliegt; strauchelt aber über eine Sache, über die ihm ein Blick in eine katholische Dogmatik oder in einen katholischen Kommentar über den Hebräerbrief leicht hätte Aufschluß geben können.

Gewiß lesen wir in dem Briefe 7,27: ‚Christus hat nicht nötig, täglich Opfer darzubringen . . . das hat er einmal getan, indem er sich selbst darbrachte': aber das ist jenes ‚Opfer für die Sünden' (7,27), durch welches er ‚in seinem Blute ewigdauernde Erlösung gefunden hat und ein für allemal ins Allerheiligste (des Himmels) eingegangen ist' (9,12), ‚uns den neuen Weg zu eröffnen, den neuen und lebendigen durch den Vorhang d. i. durch sein Fleisch' (10,20). Zu diesem Zwecke, zur Begründung der Erlösung und Sündenvergebung, bringt er sich nunmehr allerdings nicht mehr und nicht oftmals dar; auf diese Weise ist Christus nur einmal geopfert worden zur Tilgung der Sünden; nur einmal erschienen am Ende der Zeiten durch sein Opfer (9,26—28). In diesem Sinn ‚hat er durch ein Opfer die Geheiligten (ἁγιαζομένους: die stets fort und fort geheiligt werden) vollendet d. h. die Erlösung vollbracht (10,10. 14); weshalb ein solches Opfer nicht mehr zu erwarten steht (10,18).

Auch behauptet der Apostel nicht, daß die Wiederholung eines Opfers als solche die Unzulänglichkeit und Unvollkommenheit des wiederholten Opfers bekunde: er behauptet dies vielmehr nur von solchen Opfern, die ihrer ganzen Natur und Einrichtung nach eine solche Unzulänglichkeit aussprechen (9,9 f; 10,2—4); so lautet die Stelle Hebr 10,1 ff, auf welche sich Wieland beruft: ‚Weil das Gesetz nur den Schatten der zukünftigen Güter, nicht das Gleichbild der Wirklichkeit selber hat, kann es durch die Jahr für Jahr gleichen Opfer, welche man unablässig darbringt, nimmermehr die Hinzutretenden vollkommen machen'; und nur deshalb hätten sie im alten Testamente bei erreichter Sündentilgung aufhören müssen zu opfern, weil in jenen Opfern ‚ein Sündengedenken ist Jahr für Jahr' (10,3). Vgl. hierüber Franzelin de Euchar. p. II th. 4 pg. 305 b: ‚in omnibus exprimebatur indigentia *adhuc complenda* (Heb 10,1—29)'.

65. Mit anderen Worten in all jenen Stellen, die Wieland für seine These anruft, tritt Jesus Christus in seiner irdischen Erscheinung und seiner irdischen Funktion den Priestern des Alten Bundes mit ihrer hierweltlichen Opferverrichtung gegenüber: in dieser mußten die alttestamentlichen Priester Opfer über Opfer häufen, ohne je ans Ziel zu gelangen, das sie in der gesetzlichen Reinheit, die ihre Opfer wirkten, stets nur andeuteten, vorbildeten und im Glauben und in der Erwartung bekannten. In dieser tritt der unruhigen und auf später vertröstenden Vielheit die beruhigende Einheit des auf dieser Erde vollzogenen, blutigen Opfers Jesu entgegen, das die nunmehr zu heiligenden für immer vollendet.

Zugleich aber wird in demselben Briefe fort und fort betont, daß derselbe Erlöser sich ein überirdisches Priestertum erworben hat, in dem es für ihn noch manches zu tun gibt. ‚Mit dem Lösepreis der Erlösung, den er gewonnen, ist er eingetreten in das Heilige' (9,12); und ‚hat dort eine neue priesterliche Amtswaltung überkommen, die um so höher ist, je vorzüglicher das Testament ist, das er vermittelt hat' (8,6); auf diese Weise ‚haben wir nun einen Priester, der sich zur Rechten Gottes gesetzt hat' und dort ‚Liturge ist' — τῶν ἁγίων λειτουργὸς καὶ τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς, ἣν ἔπηξεν ὁ κύριος, καὶ οὐκ ἄνθρωπος (8,2). Nur einmal zwar ist er so erschienen durch sein Opfer zur Beilegung der Sünden — εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ (9,26. 28) — und hat in dieser Art im Gegensatz zu den jüdischen Priestern, die trotz ihrer täglichen Opfer das Sündenbewußtsein stets zurückbehielten (10,2. 3) und darum ihre Opfer immer wiederholen mußten, ohne zum Ziele zu gelangen, nur ein Opfer für die Sünden dargebracht (10,12) und durch dies eine Opfer seiner irdischen Funktion nach die Heiligung vollbracht 10,14); aber nachdem er dieses Opfer auf Erden vollbracht, hat er sich für immer zur Rechten Gottes niedergelassen (10,12), auch dort noch Priester (κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδὲκ ἀρχιερεὺς γενόμενος εἰς τὸν αἰῶνα 6,20) und Liturge (8,1), ausgestattet mit einer Priesterwürde (ἔχει τὴν ἱερωσύνην 7,24), kraft deren er nun für und für diejenigen retten kann, die sich Gott nahen (ebd. 25); er tut dies in einer priesterlichen Interpellation beim Vater — πάντοτε ζῶν εἰς τὸ ἐντυγχάνειν ὑπὲρ αὐτῶν (ebda).

Mit jenem einmaligen Opfer, das Christus auf Erden dargebracht hat, ist also nicht alles geschehen; ist die priesterliche Funktion Christi noch nicht erschöpft. Freilich ein Opfer zur Begründung und Auswirkung der Erlösung und Nachlassung der Sünden wird nicht mehr geschehen; aber es gilt nun die Früchte des einmaligen Erlösungsopfers zu verteilen. Wie dies näherhin geschieht, und was Christus als ewiger Hohepriester tut, sitzend zur Rechten Gottes, ewig lebend seine priesterliche Fürsprache geltend zu machen für uns: davon redet der Apostel in diesem Schreiben nicht so ausdrücklich; dunkle Andeutungen, die sich darin finden, lassen uns an ein oder das andere Sakrament denken (6,1—4; 10,22), aber auch an ein bleibendes Opfer: ‚Wir haben einen Altar, von dem die nicht essen dürfen, die dem Zelte dienen‘ (13,10).

66. ‚Die Betonung der „einmaligen“ Darbringung — so sagt darum mit Recht Al. Schaefer — zielt auf die Vielheit der alttestamentlichen gesonderten Opfer, deren jedes für sich ein selbstständiges ist, als Gegensatz; widerspricht darum aber nicht der katholischen Lehre vom Meßopfer‘[1]). Ebenso versteht die Lehre des Apostels das Konzil von Trient, wo es s. 22 c. 1 über unsere Sache spricht: ‚Obwohl unser Gott und Herr Jesus Christus nur einmal sich selbst auf dem Altar des Kreuzes im Tode (morte intercedente) Gott dem Vater sich darbringen wollte, um dort ewige Erlösung zu wirken, so hat er **doch**, weil mit seinem Tode nicht auch sein Priestertum erlöschen sollte, beim letzten Abendmahle, um seiner geliebten Braut der Kirche ein sichtbares Opfer zu hinterlassen, ... seinen Leib und sein Blut unter den Gestalten des Brotes und Weines Gott dem Vater geopfert ... und seinen Aposteln sowie deren Nachfolgern die Weisung gegeben ebenso zu opfern mit den Worten: „Dies tuet zu meinem Andenken“‘. Mit der autoritativen Erklärung des Konzils aber stimmen die katholischen Theologen und Exegeten samt und sonders überein.

67. Angesichts dessen, was wir soeben vom Trienter Konzil gehört haben, dürfte ein neues Argument W.s überraschen: ‚Die Dogmatiker, welche der Messe einen vom Kreuzopfer spezifisch verschiedenen Opferakt zuschreiben, verstoßen aber auch direkt gegen die Lehre der Kirche‘. Wie so? ‚Der *Catechismus Romanus*

---

[1]) Erklärung des Hebräerbriefes. Münster 1893. S. 210.

erklärt P. II c. IV n. 76: „Unum et idem sacrificium esse fatemur et haberi debet, quod in missa peragitur et quod in cruce oblatum est; quemadmodum una est et eadem hostia, Christus videlicet Dominus noster, qui se ipsum in ara crucis semel tantummodo cruentum immolavit. Neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae, sed una tantum; cuius sacrificium . . . in eucharistia quotidie instauratur". Der Katechismus lehrt also nicht bloß, daß derselbe Christus in der Eucharistie wie am Kreuze das Opferobjekt sei, sondern er lehrt auch, daß hier wie dort derselbe Opferakt sei (peragitur), und zwar nicht im Sinne einer Wiederholung desselben Aktes, „*idem* sacrificium", sondern im Sinne absoluter Identität: „*unum* et idem sacrificium", und zwar jener Opferakt, welcher einmal blutig am Kreuz stattfand' (S. 202).

‚Wir bekennen, daß es ein und dasselbe Opfer ist, welches in der Messe vollzogen wird, und welches am Kreuz dargebracht worden ist': wie sind diese Worte zu verstehen? — Der Katechismus erläutert an der von W. zitierten Stelle ganz offenkundig das zweite Kapitel der 22. Sitzung des Tridentinums. Nachdem er nämlich die Einheit des Opfers aus dem Opferobjekt und dem Opferpriester unter Nr. 76 u. 77 dargelegt hat, fährt er unter Nr. 78 fort: ‚Da sich dies nun so verhält (da in beiden Opfern Eine Opfergabe und Ein Opferpriester ist), so ist ohne allen Zweifel zu lehren . . ., daß das hochheilige Opfer der Messe nicht nur ein Lob- und Dankopfer . . ., sondern auch ein versöhnendes Opfer sei . . .'. Ganz so aber lautet der Anfang des erwähnten Kapitels des Konzils: ‚Et quoniam in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta synodus sacrificium istud vere propitiatorium esse'. Später wird dann in demselben Kapitel diese Einheit zwischen den beiden Opfern vom Konzil noch klarer betont mit den Worten: ‚Una *enim* eademque est *hostia*, idem nunc *offerens* sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in cruce obtulit, sola *offerendi ratione diversa*'.

Hier ist ganz klar, daß die Einheit der beiden Opfer nur soweit behauptet wird, als in beiden ‚derselbe Christus als Opferobjekt enthalten ist' und als ‚Opferpriester tätig ist'; die Art und Weise der Opferhandlung (ratio offerendi) wird ausdrücklich als verschieden

betont. Und wenn auch die Redewendung des Katechismus: ‚quemadmodum una est et eadem hostia . .‘ nicht so deutlich dies zum Ausdruck bringt, so lassen die Worte, mit denen er schließlich die Einheit der Opfer dartut, auch über seine Meinung keinen Zweifel mehr übrig: ‚neque *enim* — so fährt er ein wenig weiter unten fort — cruenta et incruenta *hostia duae* sunt, sed *una* tantum‘; aus der Einheit der Opfergabe wird also auch von ihm die Einheit der Opfer dargelegt.

68. Aber diese ‚hostia‘ kann hier — so meint W. aaO. — nicht bloß als materielles Opferobjekt verstanden werden, sondern muß als Opfer selbst im formellen Sinn, als Opfergegenstand, insofern er dem Opferakt untersteht, genommen werden. ‚Ein Ding, so lautet seine Beweisführung, wird zur hostia nur durch einen Sakrifikalakt und bleibt hostia nur so lang, als dieser Sakrifikalakt dauert. Das Schlachttier ist hostia nur in dem und durch den Moment seiner Schlachtung; ist diese geschehen, so ist das Tier hostia gewesen‘.

Was Wieland hier sagt, ist gegen den allgemeinen Sprachgebrauch; in diesem ist ein Tier hostia schon dadurch, daß es zur Opferschlachtung bestimmt wird; wie wir denn sagen, die Opferlämmer (hostiae) wurden in den Tempel gebracht, das Opfertier (hostia) ward herbeigeführt an den Altar usw. Der geopferte Gegenstand bleibt auch hostia, wenn der Opferakt lange schon vorüber ist; und darum reden wir von den Gestalten des allerhl. Altarssakramentes, wie sie in unseren Tabernakeln aufbewahrt werden, als von heiligen Hostien, und besingen sie im Hymnus des Aquinaten mit den Worten: ‚O salutaris *hostia*!‘

Aber weil die Beweisführung unseres Verfassers auf den Worten des römischen Katechismus fußt, sehen wir einmal zu, ob wir nicht etwa auch in diesem etwas finden, was uns auf das rechte Verständnis des Wortes in seinem Sinne führen könnte. Da lesen wir denn nur ein paar Nummern vor der Stelle, die Wieland als Beweis mißbraucht, unter Nr. 71: ‚Die hl. Eucharistie gewährt auch, insofern sie Sakrament ist, denjenigen, welche die göttliche Hostie (divinam *hostiam*) genießen, einen Grund des Verdienstes und alle ihre oben erwähnten Vorteile‘. Christus bleibt also nach vollzogenem Opferakte in der hl. Eucharistie *hostia*[1]).

---

[1]) Aber auch, abgesehen davon, durfte unser Verfasser seine Sache

69. Es ist also die hostia, die in der hl. Messe actu dargebracht wird, ganz dieselbe wie jene, die am Kreuze actu dargebracht wurde, beidesmal ,idem ille Christus', und darum redet der Katechismus von ,Einem und demselben Sacrificium' in beiden Fällen; auch wird dem eucharistischen Opfer eine wesentliche Beziehung zum einen Kreuzopfer zugesprochen, dessen Erneuerung es ist. Weiter aber zu gehen, eine größere Einheit zu fordern, dafür besteht keine Berechtigung auf Grund der angezogenen Autoritäten.

Mit unserem Verfasser bis zur ,absoluten Identität' vorzuschreiten, dagegen sträubt sich der Wortlaut der beiden Dokumente, die ausdrücklich einen Unterschied statuieren: ,ratione *offerendi* diversa'. Und dieser Unterschied bezieht sich gerade auf das *offerre*, also auf die Opferhandlung, den Opferakt. Dieser Unterschied ist so tiefgreifend, daß durch ihn das eine Opfer blutig, das andere aber unblutig genannt werden muß. Wenn aber zwischen den beiden Opfern jene gänzliche und absolute Identität bestände, wie sie Wieland verficht, dann ist für eine Unterscheidung zwischen blutigem und unblutigem Opfer schlechterdings kein Raum mehr übrig.

In der Tat befindet sich bei ihm S. 217 folgende Deduktion: ,Die Worte „sola ratione offerendi diversa" können also nicht einen neuen, vom Kreuzopferakt verschiedenen Opferakt statuieren; denn sonst hätten wir, weil zwei numerisch und spezifisch verschiedene Opfer, auch zweierlei hostiae in Christus, eine blutige und eine unblutige, Christus wäre auch nicht derselbe „Opferer" als solcher, sondern wäre zweimal Opferer, jedesmal durch einen anderen Opferakt. Sehr klar erläutert dies die oben angezogene Stelle aus dem Catechismus Romanus [die Stelle ist dieselbe, wie wir sie eben gehört haben][1]). „Ratio offerendi" kann also an unserer Stelle nur bedeuten: „Äußere Erscheinungsweise des einen

---

nicht mit einem Argumente weiter führen, wie man es bei ihm gleich liest: ,Außer dem Moment seines Opferaktes ist Christus nicht hostia; denn sonst wäre das Altarssakrament permanent ein aktuelles Opfer, solange die Gestalten dauern'. Zunächst würde nur folgen, daß das Altarssakrament für die Dauer der Gestalten nicht Opfer, sondern nur *hostia* bliebe; und dies hat im Sprachgebrauch der Christen und des Trienter Katechismus keine Schwierigkeit.

[1]) Aber nicht sehr klar erläutert dies der Katechismus, wo er selbst von einer cruenta und einer incruenta hostia redet, wo er sagt: ,neque enim cruenta et incruenta hostia duae sunt hostiae . . .'

und einmaligen Opfers" in den Augen der zeiträumlich beschränkten Menschheit: hier unblutig, dort blutig. Der Opferakt Christi selbst aber, wie er vor Gott ewig gegenwärtig ist, ist in beiden Fällen der blutige'. Ebenso spricht er S. 199: ‚Wäre der Opferakt in der Messe ein selbständiger, vom Kreuzopfer unabhängiger, also schlechthin unblutiger, so wäre das Meßopfer kein Sühnopfer'.

Aber das Konzil von Trient setzt die ‚unblutige Immolation' der hl. Messe der ‚blutigen Oblation auf dem Altar des Kreuzes' schlechthin gegenüber, und nennt so nicht bloß die äußere Erscheinungsweise des eucharistischen Opfers unblutig, sondern die Immolatio selbst; die Worte lauten: ‚. . in divino hoc sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur et *incruente immolatur*, qui in ara crucis semel seipsum *cruente obtulit* . . .' Im übrigen ist die angeführte Argumentation unseres Autors nicht derart, daß sie besondere Berücksichtigung verdiente. Sicher ist, daß auf Grund derselben nicht ‚von selbst alle Theorien fallen, welche in der Messe einen vom Kreuzopfer numerisch und spezifisch verschiedenen Opferakt lehren', wie er S. 203 meint.

70. Ein wahres Rätsel aber harrt unser, wenn wir schließlich die Meinung unseres Verfassers in sich betrachten, wie er sie uns als Resultat einer langatmigen Argumentation auf S. 205 darlegt mit den Worten: ‚Es bleibt also, wenn das Erlösungsopfer des neuen Bundes (nach der hl. Schrift) nur Eines ist, nämlich das Kreuzopfer, und wenn andererseits die Messe das wahre und Eine Opfer des neuen Bundes ist (nach der Tradition), nur Ein Ausweg übrig: Die Messe kann nur die historische Kreuzestat selbst sein . . . wir vollziehen actu vor Gott den einmaligen Kreuzestod und die Auferstehung Christi selbst'.

Ausführlicher spricht er sich S. 208 hierüber aus: ‚Wir lassen also (durch die Konsekration in der Messe) den Einen Christus aufs neue ins Dasein treten, da, wo er zuvor nicht war. Weil aber alle Stadien des Lebens Christi, Empfängnis, Geburt, Tod, Auferstehung, als Taten Christi unzertrennlich mit Christus verknüpft [es würde also Christus stets zugleich empfangen, geboren, sterben, auferstehen!] und darum in Christus vor Gott ewig gegenwärtig sind, machen wir auch alle diese Lebensphasen Christi durch jede Konsekration vor Gott in einer neuen Existenznummer, einer neuen Daseinsform gegenwärtig; mit anderen Worten: wir lassen

durch unsere Konsekration dieselben Lebensphasen Christi vor Gott sich ereignen; nicht als Wiederholung derselben, sondern, weil nur Ein Tod und Eine Auferstehung Christi ist, eben diesen Einen Tod, diese Eine Auferstehung Christi. Was wir in der Messe üben, ist vor Gott vollständig [auch numerisch] identisch mit dem, was vor unseren Augen einst auf dem Kalvarienberg vor 2000 Jahren geschah [hat aber trotzdem auch wieder eine neue Existenznummer, eine neue Daseinsform!].

Kürzer findet sich dasselbe schon auf S. 190 ausgesprochen: ‚Weil einerseits nach kirchlicher Lehre Christus auch in der Messe seine Menschheit wirklich und wahrhaft „opfert", andererseits eine solche wirkliche Opferung in der Eucharistie, dem Zustand der Verklärung, nicht möglich ist: so kann nur angenommen werden, daß der Oblationsakt im Meßopfer einer und derselbe ist mit dem einmaligen Oblationsakt am Kreuz, nicht eine Wiederholung desselben, nicht eine anders geartete Aufopferung, nicht eine bloße Darstellung des Kreuzopferaktes, sondern der Eine Kreuzopferakt selbst'.

Noch ein Ausweg wäre an sich nicht unmöglich: unser Verfasser täuscht sich mit seiner Opfertheorie. Und dieser scheint bei weitem wahrscheinlicher. Man denke sich: Wir vollzögen, wenn der Verfasser recht hätte, Tag für Tag die historische Kreuzestat Christi selbst, — numerisch ganz und gar dieselbe, wie sie einst auf Golgotha geschehen. Ich gestehe, mir scheint dies absurd, zum mindesten ein Geheimnis so groß wie das der heiligsten Dreifaltigkeit oder der Inkarnation; auf die Autorität eines rein menschlichen Verfassers hin nimmt man solche Dinge nicht gerne an.

71. Wieland fühlt das Unbehagliche der Situation, die er mit einer solchen Erklärung geschaffen hat, wohl selbst; auf S. 206 macht er sich daran, uns die Sache irgendwie begreiflich zu machen und die Schleier des Geheimnisses etwas zu lüften. ‚Ist aber — so fragt er sich dort — ein gegenwärtiger Vollzug der einmaligen, historischen Kreuzestat Christi durch uns logisch und physisch denkbar und möglich?' ‚Ja — so lautet die Antwort — wenn wir das Wesen Gottes und seine Beziehung zu den Geschöpfen konsequent im Auge behalten'.

Er sucht dem Rätsel auf die Spur zu kommen durch die Berufung auf Gott als den *actus purus:* ‚Alles Körperliche — so meint er S. 206 — ist in seinem derzeitigen Zustand an Raum und Zeit gebunden. Von diesen beiden Kategorien vermag unsere ausschließlich auf sinnliche Eindrücke angewiesene Phantasie und Vorstellungskraft gar nicht zu abstrahieren, selbst nicht bei Vorstellungen

von rein Geistigem. Und doch verlangt unser Gottesbegriff den Ausschluß jeder Zeitenfolge von dem Wesen des ewigen Gottes [ja vom Wesen Gottes; aber auch von allem, was historisch geschieht?] . . . So gibt es denn für Gott und vor Gott kein Gestern und kein Morgen, keine Vergangenheit und keine Zukunft; was Gott schaut, das schaut er in steter Gegenwart; er schaut es mit seinem Einen, unveränderlichen Wesen als Werdendes, Seiendes, Gewesenes zumal . . . In Gott ist aber kein Unterschied zwischen Schauen und Wissen; seine Tätigkeiten sind mit seinem Wesen identisch und dieses ist absolut einfach; darum gibt es in Gott kein Vorherwissen und kein Erinnern, es gibt kein historisches Nacheinander; all dieses Zeitliche haftet nur den Geschöpfen an [dazu gehören aber auch Meß- und Kreuzopfer, um deren gegenseitige Beziehung es sich handelt!] Kurz: ‚Gott ist (der Existenzweise nach, nicht im zeitlichen Sinn) der ganzen Entwicklung der Welt zugleich gegenwärtig, dem Anfang, dem Fortschritt, dem Ende, allem zugleich und in einem Schauen. So ist Gott auch der Erlösungstat Christi in allen ihren Phasen zugleich (nicht gleichzeitig!) und in einem Schauen gegenwärtig: der Menschwerdung, der Geburt, der Passion, dem Tod, der Auferstehung, der Himmelfahrt. Für uns Menschen sind diese Phasen historische Ereignisse; . . Gott aber ist ihnen kraft seines einfachen, unveränderlichen, zeitenlosen Wesens schlechthin gegenwärtig' – für ihn sind also, wenn wir den Verfasser recht verstehen, jene Phasen keine historischen Ereignisse!

Was haben wir bisher für unsere Frage: ob ‚ein gegenwärtiger Vollzug der einmaligen, historischen Kreuzestat Christi logisch und physisch denkbar und möglich' sei, gewonnen? Folgt daraus, daß Gott seinerseits allen Dingen im Wesen und Schauen gegenwärtig ist, auch gleich, daß diese in ihrem historischen Geschehen zusammenfallen? Keineswegs! Auf der folgenden Seite 208 dreht darum unser Verfasser zunächst den Gedanken um und erklärt nun: ‚Weil alle Stadien des Lebens Christi, Empfängnis, Geburt, Tod, Auferstehung, als Taten Christi unzertrennlich [?] mit Christus verknüpft und darum [sonst nicht?] in Christus vor Gott ewig gegenwärtig sind, machen wir auch alle diese Lebensphasen Christi durch jede Konsekration vor Gott in einer neuen Existenznummer, einer neuen Daseinsform gegenwärtig'. Und so wähnt er am Ziele zu sein: ‚Was wir in der Messe üben — so meint er nun — ist vor Gott vollständig identisch mit dem, was in unseren Augen

einst auf dem Kalvarienberg vor 2000 Jahren geschah: idem sacrificium, idem offerens, ratio offerendi diversa' (208). Auf solche Weise, meint er, ,kann die Messe nur die historische Kreuzestat Christi selbst sein' (205).

72. Nun müßte ich einen Traktat hier einfügen über das Wesen und Wissen Gottes und deren Verhältnis zu den Kreaturen, die er schaut und erkennt. Ich tue es nicht; begnügen wir uns, darauf hinzuweisen, daß Gott alles Geschaffene so schaut, wie es außer Ihm ist und mit den Beziehungen, die es außer Ihm hat. Das subjektive Schauen Gottes, sein Erkenntnisakt ist zwar *actus purus*, ewig und unveränderlich, der nichts mehr erkennen kann, was er nicht von Ewigkeit erkannt und in dieser logischen Weise ewig gegenwärtig hätte; aber dadurch werden die Verhältnisse der geschaffenen Dinge, die sie unter sich haben, weder in den Dingen selbst, noch auch vor Gott aufgehoben; auch vor Ihm behalten sie alle ihre Beziehungen in Raum und Zeit bei. So kann der Mensch in seinem geschöpflichen Erkennen, die Existenz der Punischen Kriege selbst früher erkennen als die der Persischen Kriege der Griechen; sein Erkennen als Akt ist im gegebenen Fall sogar früher bezüglich der Punischen Kriege, als in Bezug auf die Perserkriege; aber deshalb werden jene weder in sich noch auch vor ihm früher sein als diese, so lange er vernünftig vorgehen will. Bei Gott nun ist nur das eine unmöglich, daß bei ihm die Erkenntnisakte sich zeitlich aneinanderreihen, sich Erkenntnisakt vom Erkenntnisakt unterscheide; im übrigen läßt auch das göttliche Schauen die erkannten Dinge vollständig unberührt, auch vor Gott bleibt die historische Reihenfolge alles kreatürlichen Geschehens bestehen.

Kurz: Gott sieht alles auf einmal in einem einzigen, einfachen Akt; aber er sieht nie und nimmer, daß nun auch alles auf einmal sei oder geschehe; sein unteilbarer Erkenntnisakt macht darum auch nicht, daß die Meßopfer, die heute sich vollziehen, vor Ihm die Eine historische Kreuzestat Christi seien. Um dies zu wissen, braucht es nicht einmal eine besondere Fachgelehrsamkeit in der Dogmatik; dies sollte einer wissen, der auch nur die Elemente der Theologie verstanden hat.

73. Es sind ferner das Meßopfer und das Kreuzopfer Dinge, die sich an geschaffenen Dingen und durch Handlungen geschaffener Wesen vollzogen haben und täglich vollziehen; und für uns handelt

es sich in der gegenwärtigen Fragestellung gar nicht darum, wie dieselben von Gott geschaut und erkannt werden, sondern wie sie in sich in ihrem kreatürlichen Verhältnis zu einander stehen. Wir können und müssen also Gott und seine Eigenschaft als actus purus und sein Schauen ganz und gar aus dem Spiele lassen. Wären die Dinge nach dem, was der göttliche Erkenntnisakt Gottes in sich ist, zu betrachten, dann gäbe es nicht bloß in Messe und Kreuzopfer, sondern überhaupt gar kein historisches Nacheinander mehr, und Adam und der letzte Mensch am Ende der Zeiten müßte ebenso zusammenfallen, wie nach unserem Autor Eucharistie und Tod Christi samt den übrigen Stadien seines Lebens in eins verschmilzen.

74. Es ist eine unglückliche Idee, in diesen Zusammenhängen den actus purus in die Disputation zu zerren; damit ein solches Verfahren einen Sinn hätte, müßten vorerst Messe und Kreuzopfer selbst dieser actus purus sein.

Ausführungen aber, wie sie nun Wieland auf S. 208 ff an seine theologische Spekulation anknüpft, mögen andere tiefsinnig finden, mir bleiben sie unverständlich. ‚Dieser Eine Christus — so sagt er zB. — ist in allen seinen Tätigkeiten Gott ewig gegenwärtig, und zwar, sagen wir (mit Rücksicht auf die über die ganze Welt zerstreute eucharistische Existenz) in x völlig gleichen Existenznummern': W. unterscheidet also x Nummern (Plural!), und doch keine numerische Verschiedenheit (S. 198 oben), sondern numerische Einheit aller Opfer (Singular). — Desgleichen wieder S. 209: ‚Es hätte vor Gott keinen Zweck, das Eine Opfer Christi in zahlreichen Daseinsnummern zu schauen', das doch numerisch nur eins ist. Oder ist das Dasein vielleicht etwas verschiedenes vom Opfer selbst; etwas was man überhaupt in sich multiplizieren könnte, ohne das, was da ist, mit zu vervielfältigen? — Wieder (S. 208): ‚Gott schaut nicht so viele Opfertaten Christi als Konsekrationen, sondern er schaut die Eine Opfertat Christi sovielfach als Konsekrationen sind' — und doch trotz dieser Vielfachheit numerische Verschiedenheit ‚vollständig ausgeschlossen'! (S. 198).

75. Wieland freilich glaubt, mit einer solchen Opfertheorie alle früheren aus dem Felde geschlagen zu haben, vorab in dem, was allen früheren gleich heilig war, daß das Opfer in der Darbringung einer Gabe bestehe. Seine Opferlehre will er bereits bei den vorirenäischen Vätern gefunden haben, nicht explicite, aber doch so, daß er sich für berechtigt hält, dieselbe als ‚die vorirenäische Opfertheorie' (S. 213), als ‚die vorirenäische Opferlehre' (S. 218) zu

bezeichnen. Sie glaubt er (S. 214 ff) in den Bestimmungen des Tridentinums, sowohl in den Kanones, wie auch in den Kapiteln der 22. Sitzung wiederzufinden: ‚sie — seine vorirenäische Meßopfertheorie — liefert, so meint er S. 181, zu der tridentinischen Meßopferlehre, die beste, ja, ich getraue mir es auszusprechen, die einzige logisch und theologisch völlig einwandfreie Erklärung‘. Doch schon der Unterschied allein, den das Konzil zwischen Kreuz- und Meßopfer macht, wo es erklärt, jenes sei blutig, dieses aber unblutig, sollte eine solche Zuversicht nicht aufkommen lassen; denn wenn das Meßopfer wirklich die historische Sterbetat Christi ist, wie sie sich vor 2000 Jahren am Kreuz vollzog (S. 208), wenn wir es sind, die in jeder Konsekration ‚Urheber des Todes Christi‘ sind, so ist dieses blutig wie jenes und für ein unblutiges Opfer ist gar kein Raum mehr.

Hiernach darf man sich auch nicht mehr verwundern, vom Verfasser noch mit der Erklärung überrascht zu werden: ‚Wird die seit Irenäus herrschend gewordene Opferauffassung nicht symbolisch oder bildlich d. h. im Sinne Wielands verstanden: so widerspricht sie direkt dem Dogma (S. 219). ‚Die (in der Kirche Christi) herrschend gewordene Auffassung – widerspricht dem Dogma‘: so hat man denn, bis endlich Wieland kam und den echten Sinn des Tridentinums entdeckte, schmählich geirrt und, bis er befreiend die herrschende Opferauffassung korrigierte, allgemein in der Kirche Christi einem Dogma widersprochen[1].

* * *

[1]) ‚Das Tridentinum spricht — so W. S. 217 — wie die Liturgieformularien, von einem „Opfern“ [man beachte die Gänsefüßchen] des Leibes und Blutes des Herrn: mit keinem Wort aber erklärt es, daß dieses „Opfern“ gerade als Darbringung des Leibes und Blutes Christi als einer „Gabe an Gott“ verstanden werden müsse‘. — Nein: das Konzil spricht von einem ‚offerre‘, das heißt auf deutsch ‚darbringen‘; und spricht davon, daß dieses ‚Darbringen‘ sein Objekt im Leib und Blut Christi finde; und fügt hinzu: daß dieses ‚Darbringen‘ Gott dem Vater geschehe. — Kein Darbringen? — Wieder hebt ein neues Argument an: ‚Das Tridentinum und der römische Katechismus nennen das Meßopfer als ein und dasselbe Opfer mit dem Kreuzopfer; dessen Opferakt aber bestand nach Trid. cap. 2 nicht in Darbringung einer konkreten Gabe, sondern in dem „Sterben“ Christi: ‚er hat sich Gott auf dem Altar des Kreuzes mittels seines Todes dargebracht‘. ‚Er hat sich — Gott — dargebracht‘: also das Sterben Christi keine Darbringung!?

76. Zum Schluß noch einige Aphorismen ohne Kommentar! ‚Wir Christen — so S. 208 f — sind es, welche Gott in eigener Tat durch dieses Opfer Christi verherrlichen sollen. Es hätte für Gott keinen Zweck, das Eine Opfer Christi in zahlreichen Daseinsnummern zu schauen; denn es würde Gott dadurch nicht mehr verherrlicht, als durch die historische Kreuztat allein, weil eben alles nur die Eine Kreuztat ist . . . Nicht die einfache Gegenwart Christi in der Eucharistie ist es, was Gott von uns verlangt, sondern das Gegenwärtigsetzen dieses Christus und seines Opfers durch uns, der Akt der Konsekration als unsere Tat, das ist's was Christus wollte. Sein Opfer sollte auf diese Weise auch unser Werk sein, indem wir vor Gott die Urheber seines Erlösungstodes würden'. Das Meßopfer als Opfer Christi keine weitere Verherrlichung Gottes; die Christen an der Seite der Schergen!

‚Nun ist es freilich wahr — so lautet Wielands Deduktion des weiteren —: durch die Konsekration „repräsentieren" wir vor Gott objektiv nicht allein die Kreuzigung und Auferstehung, sondern ebenso auch jeden anderen Vorgang im Leben Jesu, jedes Wunder [!], jeden Schritt und Tritt [!] des Erlösers, weil all das vor Gott ewig gegenwärtig ist und durch die eucharistische Existenz vor Gott in neuer Weise gegenwärtig wird. Allein, nach Christi Wort und Willen: hoc facite ist die Konsekration auch etwas subjektives, unsere Tat, und empfängt durch unsere Intention ihr spezielles Kolorit. Nun aber ist unsere Intention beim Konsekrieren: „Wir wollen den Tod Christi am Kreuz begehen"; daher auch die symbolische Scheidung von Fleisch und Blut in der Doppelkonsekration. Wenn wir aber vor Gott Christum in dieser speziellen Absicht gegenwärtig setzen, so nimmt Gott unser Opfer, weil unser Tun, auch unter dieser speziellen Beziehung entgegen. Für unsere menschliche Anschauung, welche von Ort und Zeit nicht! abstrahieren kann, ist die Meßfeier zunächst eine Erinnerungsfeier an das, was einst in der Geschichte sich ereignet hat; darum sagte Christus: „Tut dies zu meinem Andenken". Allein daß diese Feier keine nuda commemoratio sein kann, geht eben daraus hervor, daß wir objektiv durch unsere Konsekration in die Sphäre jenseits von Raum und Zeit hinübergreifen, indem wir denjenigen in Existenz treten lassen, dessen Taten vor Gott ewig sind, und damit auch den einmaligen Vollzug dieser vor Gott ewig sich vollziehenden Heilstaten auf neue Art hervorbringen'.

Der Vertreter dieser neuen Opfertheorie faßt schließlich seine Meinung in die Worte zusammen: ‚Das Meßopfer besteht also buchstäblich in der „Vergegenwärtigung" des Kreuzopfers durch uns [in dem Sinne: daß wir den einmaligen Kreuzestod Christi hic et nunc actu vollziehen; S. 205], und zwar können wir dabei eine doppelte Seite am Opferakt unterscheiden: auf Seite Christi ist der Opferakt das einmalige, vor Gott ewig gegenwärtige, und, weil von der Person Christi untrennbar, auch

in dessen eucharistischer Existenzweise vor Gott gegenwärtige Sterben Christi. Diese Eine Opfertat Christi wird aber durch uns in dem Konsekrationsgebet auf diese neue Weise in Vollzug gesetzt, nicht im Sinn einer Wiederholung, sondern bloß in einer neuen Erscheinungsform, indem wir den sein einmaliges Opfer darbringenden Christus — man nehme den freilich etwas banal klingenden Ausdruck ernsthaft; ich finde keinen zutreffenderen, weil kein anderer ebenso klar das Momentane des Entstehens bezeichnet, — „fabrizieren". Und der Akt, welcher Christum und sein Opfer „fabriziert", ist unser Opferakt' (S. 212).

77. W. schließt: ‚Was heißt also der tridentinische Ausdruck: „Wir bringen Gott Leib und Blut seines Sohnes dar"? Er heißt nicht: Wir schenken Gott Leib und Blut Christi, sondern: „Wir vergegenwärtigen die Trennung von Leib und Blut, d. i. den Tod Christi wahrhaft und wirklich vor Gott"'. Er heißt also: Wir vergegenwärtigen etwas vor Gott, was nach Wieland selbst vor Gott ewig gegenwärtig ist; heißt: Wir ‚fabrizieren' Christus und sein Opfer. Ob diese Theorie nun imstande sein wird, die übrigen Theorien vom Meßopfer zu verdrängen und zu entwerten? Ich zweifle sehr.

Schluß

78. Am Schlusse seines Vorwortes S. XII ‚unterstellt Wieland die historische Zuverlässigkeit von „Mensa und Confessio" der Beurteilung der Wissenschaft, die dogmatische Korrektheit aber dem Urteil der Kirche'. Für das Geschichtliche appelliert er also an das Urteil der Fachgenossen; was die dogmatischen d. h. theologischen Fragen angeht, rekurriert er nicht an Fachleute, sondern unmittelbar an das Urteil der Kirche; für solche Fragen bedarf es wahrscheinlich keiner Fachgelehrsamkeit. Die theologische Spekulation, von der wir eben Zeuge gewesen sind, dürfte uns jedoch etwas anderes lehren.

79. Im übrigen war es Wielands gutes Recht, an das Urteil der Kirche zu appellieren; nur zweifle ich, ob diese so bald mit ihrem Urteil hervortreten wird: sie hat von ihrem göttlichen Bräutigam die Zusage ewiger Dauer und kann deshalb zuwarten und so überlegt sie es gemeiniglich ziemlich lange, bis sie zu einem solchen Schritte sich entschließt. Darum möchte ich einstweilen, auch was die Dogmatik angeht, einige Punkte aus den Ausführungen Wielands der Aufmerksamkeit und Beurteilung der Fachwissenschaft unterbreiten; es seien vornehmlich die folgenden!

1. ‚In der 22. Sitzung erklärt das Konzil (von Trient), daß es die Lehre von dem Geheimnis des Altarssakramentes vortragen wolle, „insofern dieses das wahre und einzige [singulare ist der Ausdruck des Konzils] Opfer ist“ (Einleitung). Dieser letzte Satz ist also die Lehre, welche die Kirche definieren wollte, nicht aber die näheren Erklärungen in den einzelnen Kapiteln 1 und 2, welche dartun, inwiefern das Altarssakrament das wahre Opfer sei‘ (S. 214).

2. ‚Opfer ist ein Akt, wodurch die Vereinigung Gottes mit den Menschen vollzogen wird‘ .. ‚Dieser Akt ist nach der Lehre der Schrift ein einziger, einmaliger und allgenügender; er besteht in dem freiwilligen Sterben des Gottessohnes‘ (S. 194). — ‚Die alttestamentlichen Darbringungen waren zwar Opferversuche, aber nicht wahre und eigentliche Opfer‘ (S. 193).

3. ‚Es ist schlechterdings ausgeschlossen, daß Christus am Kreuz Gott eine wirkliche Gabe dargebracht hätte. Sein Leib und Blut konnten keine Gabe bilden, weil auch sie Gottes Eigentum waren; ein Verzicht auf seinen Leib und sein Blut seitens Christi lag gleichfalls nicht vor, weil Leib und Blut ein integrierender Bestandteil Christi waren, ohne den er eben nicht mehr der Christus blieb‘ (S. 196).

4. ‚Bis zur Stunde hat noch niemand bewiesen, daß in der Eucharistie des Urchristentums Leib und Blut Christi Gott als Gabe dargebracht worden sei‘ (S. 42).

‚Das Meßopfer ist nach seiner liturgischen Seite hin ein Gebet, wie die Urkirche gelehrt hat, und kann nur bildlich eine Gabendarbringung von seiten der Menschen genannt werden, eine Symbolik, welche die Urkirche bis zum Ende des zweiten Jahrhunderts vermieden und abgelehnt hatte, deren buchstäbliche Auffassung aber auch bis zur Stunde noch nicht als Offenbarungswahrheit nachgewiesen oder gar definiert ist‘ (S. XII).

‚Nach der äußeren Form war die apostolische Eucharistiefeier ein Mahl und keinerlei konkrete Opferdarbringung, weder im Sinn einer Oblation, noch im Sinn einer Destruktion‘ (S. 9). ‚Nicht der konkrete Christus, nicht sein Fleisch und Blut ist unsere Opfergabe an Gott, sondern die Verherrlichung Gottes durch den konkreten Christus ist unser Opfer‘ (S. 66).

5. ‚Es ist apostolische Grundlehre, daß Christus einmal sich geopfert hat; also umgekehrt, daß er nicht mehrmals sich opfert‘ (S. 21) . . ‚Es konnte in den Augen der Apostel keine selbstständige, vom Kreuzopfer verschiedene Opferung des Leibes und Blutes Christi im Sinn einer Gabendarbringung mehr stattfinden, weder eine blutige, noch eine unblutige, weder eine wirkliche Schlachtung noch eine mystische . .‘ ‚Die Apostel kannten nur Ein einmaliges Sühnopfer und zwar das Kreuzopfer‘ (S. 22 f).

‚Übrigens läßt die hl. Schrift eben überhaupt keine Oblation außer der Kreuzesoblation als Opfer zu; nachdrücklicher und entschiedener als der Hebräerbrief es tut, kann eine solche nicht geleugnet werden‘ (S. 201). — ‚Die Worte des Hebräerbriefs (7,27; 9,12 usw.) stellen das Kreuzopfer schlechthin als das einzige Versöhnungsopfer auf, und schließen ein von diesem numerisch, wie auch ein spezifisch verschiedenes Opfer vollständig aus; es kann also das Kreuzopfer nicht wiederholt werden, noch gibt es ein anders geartetes Opfer‘ (S. 197 f).

‚Wäre also der Opferakt in der Messe ein selbständiger, vom Kreuzopferakt unabhängiger, also schlechthin unblutiger, so wäre das Meßopfer kein Sühnopfer‘ (S. 199). — ‚Ein unblutiges Sühnopfer gibt es nicht, ebensowenig wie ein mystisches Sterben‘ (S. 33).

6. ‚Nicht die einfache Gegenwart Christi in der Eucharistie ist es, was Gott von uns verlangt, sondern das Gegenwärtigsetzen dieses Christus und seines Opfers durch uns, der Akt der Konsekration als unsere Tat, das ist's, was Christus wollte. Sein Opfer sollte auf diese Weise auch unser Werk sein, indem wir vor Gott die Urheber seines Erlösungstodes würden‘ (S. 209) . . . ‚indem wir den sein einmaliges Opfer darbringenden Christus „fabrizieren"‘ (S. 212).

‚Es ist allerdings wahr, daß die Priester der Juden und Heiden ebendadurch „Priester" waren, daß sie der Gottheit in liturgischer Feier Opfergaben darbrachten; der Begriff „Priester" war von dem Begriff „Opfergabe" untrennbar . . . Der neutestamentliche Priesterbegriff ist wesentlich verschieden von dem vor- und außerchristlichen; nach dem Hebräerbrief ist Christus der Einzige Priester, den der neue Bund kennt, und zwar ist er Priester nicht auf Grund einer Gabendarbringung . .; somit verlangt das neutestamentliche Priestertum Christi begrifflich keine wirkliche Gabendarbringung‘ (S. 221 f).

‚Noch weniger aber das Priestertum seiner menschlichen Organe auf Erden; denn selbst wenn das Opfer Christi in einer konkreten Gabe bestanden hätte, so würden die menschlichen Priester in der Messe, welche eben jenes Opfer Christi ist, gleichwohl keine Gabe darbringen, sondern nur Christum zur Darbringung einer solchen veranlassen . . . Auch die Priester der katholischen Kirche sind nicht Priester, weil sie eine Gabe darbringen, sondern Priester, weil sie dem Einen Priester als sichtbare Organe dienen, wenn er sein Opfer darbringt‘ (S. 222 f).

80. Damit schließe ich auch meinerseits die Debatte, das Endurteil den vom Gegner angerufenen Schiedsrichtern überlassend. Wir dürfen dabei das Vertrauen hegen, daß es die Wahrheit sei, die sich schließlich durchringe, wenigstens bei jenen, die ihr aufrichtig ergeben sind.



Rezensionen

Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter von Adolf Franz. Zwei Bände. Freiburg i. B., Herder, 1909. SS. XXXVIII, 646. VII, 764.

Die dogmatische und die praktische Seite der kirchlichen Benediktionen sind mehrfach bearbeitet worden, während für die geschichtliche Behandlung nur wenige brauchbare Arbeiten vorlagen. Die Lösung der Aufgabe, die sich Prälat Franz gesteckt hat, war daher überaus mühsam. Denn sein Ziel war, die Entstehung und die Fortentwicklung der kirchlichen Benediktionen darzustellen.

Das Werk, welches auf den umfassendsten handschriftlichen Studien beruht — die Aufzählung der oft benutzten Manuskripte füllt 5½ Seiten — und das auch die entlegenste gedruckte Literatur mit peinlicher Gewissenhaftigkeit heranzieht, ist für die ganze Frage grundlegend geworden und wird nicht so bald überholt werden. Zu einer derartigen Leistung befähigten den Verfasser nicht bloß seine vorzügliche historische Schulung, sondern auch seine Kenntnisse der theologischen Quellen und sein wohl abgewogenes Urteil in den hier einschlägigen schwierigen und vielfach kontroversen Materien.

Wenn das frühere Werk desselben Autors über die Messe im deutschen Mittelalter ein großes kulturgeschichtliches Interesse besaß, so trifft dies bei dem vorliegenden in noch höherem Grade zu. Denn fast noch augenfälliger und stärker als die Messe haben im Mittelalter die Benediktionen ihren Einfluß auf das öffentliche und private Leben der Völker geäußert.

Der Verfasser hat, wiewohl ihm die geschichtliche Seite des Gegenstandes die Hauptsache war, die in Betracht kommenden theo-

logischen Fragen in einer gediegenen Einleitung mit gebührender Ausführlichkeit berücksichtigt. Diese dogmatische Grundlage der historischen Forschung ist um so dankenswerter, da solche Historiker, die kaum jemals ein katholisches Buch theologischen Inhalts zur Hand nehmen, in diesem ihnen näher liegenden Geschichtswerke Gelegenheit haben, sich gründlich zu orientieren. Daß dies selbst Männer, die im protestantischen Lager als Koryphäen gelten, sehr nötig haben, beweist folgende Stelle Harnacks in seiner Dogmengeschichte: ‚Wie sich die Kirche in dem Ablaß in Wahrheit, d. h. in praxi, ein neues Bußsakrament geschaffen hat, so hat sie sich in den „Sakramentalien" neue Sakramente geschaffen, die viel bequemer sind als die alten, weil sie ganz in der Macht der Kirche stehen. In beiden Stücken hat sie den Rabbinismus und die Theorie und Praxis der Pharisäer und Talmudisten im Christentume legitimiert'. F. findet in diesen Worten ein ‚großes Maß von Unkenntnis der tatsächlichen Verhältnisse' niedergelegt und eine ‚die mittelalterliche Kirche verläumdende Insinuation'.

Ebenso willkürlich wie Harnacks Ausspruch ist die Ansicht Doves in der Protestantischen Realenzyklopädie. Ihm zufolge ist die Lehre von den Sakramentalien aus dem ‚Herrschaftsbedürfnisse der römischen Kirchengewalt' entstanden. ‚Wie in der Lehre von der Siebenzahl der Sakramente', sagt er, ‚die Kirche ihrer herrschenden Stellung zur Welt der Personen den bezeichnenden Ausdruck gebe', so regle ‚die Lehre von den Sakramentalien die Stellung der Kirche zu der Welt der Sachen'. Auch diese Auffassung widerspricht dem klaren Tatbestand und ‚erscheint als eine jeder Begründung entbehrende Behauptung, als ein Ausfluß jener unwissenschaftlichen, voraussetzungsvollen Methode, auch in der innerkirchlichen Entwicklung stets hierarchische Bestrebungen zu wittern und künstlich zu konstruieren'.

Die Benediktionen sind Sakramentalien. Diese aber sind nach F. sichtbare Zeichen, welche von der Gesamtkirche oder von einer Teilkirche zu Kultuszwecken, zur Abwehr dämonischer Einflüsse und zur Förderung des geistigen und leiblichen Wohles der Gläubigen eingesetzt sind. Ihre Kraft haben sie von der durch das Gebet der Kirche veranlaßten unmittelbaren Wirkung Gottes. Es liegt hier ‚nicht ein prämeditiertes System vor, sondern eine bis tief in das christliche Altertum zu verfolgende geschichtliche Entwicklung, die auf apostolischem Grunde ruht und deren treibende Kräfte aus den Tiefen des religiösen Empfindens und Wünschens des Volkes stammen'.

Die von so vielen Nichtkatholiken verachteten und verspotteten, von manchen Katholiken so kühl beurteilten Benediktionen der Kirche haben also eine tief psychologische Bedeutung, die zudem mit den Fundamentallehren des Christentums in innigstem Zusammenhang steht. Durch die erste Sünde im Paradiese trat ein heilloser Riß in die menschliche Natur. Der Mensch hatte sich gegen seinen Schöpfer aufgelehnt. Dadurch ward auch sein Verhältnis zur übrigen Schöpfung gestört. Die Dinge dieser Welt, die ihm Mittel zum Heile sein sollten, wurden ihm nun vielfach Anlaß zum Verderben. Nicht weil sie selbst eine wesentliche Umwandlung erfahren hätten, sondern weil der Mensch sie zur Sünde mißbrauchte. Zudem sind nach der auf die Heilige Schrift gestützten Lehre der Theologen der Mensch und die ihn umgebende Natur seit der ersten Sünde dem Einfluß der Dämonen ausgesetzt, die nach Gottes Zulassung dem Menschen durch die vernunftlosen Geschöpfe schaden können. Um nun den Mißbrauch der Kreatur durch den Menschen und den Einfluß der höllischen Mächte fern zu halten, hat die Kirche ihre Benediktionen eingesetzt. Sie bleibt dabei ihrer universalen Bestimmung, das ewige Heil der Menschheit zu wirken, treu. Denn der Mißbrauch der Geschöpfe, sei es durch den Menschen selbst, sei es durch die Dämonen zur Schädigung des Menschen, zielt ab auf das ewige Verderben der Seele.

F. hat nicht alle kirchlichen Benediktionen behandelt, sondern nimmt die Segnungen bei der Sakramentsspendung, also auch die Weihe der Kultpersonen, ebenso der Kultorte und der Kultgeräte aus. Dagegen gibt er die Entwicklungsgeschichte der Formeln über das Mittelalter hinaus bis zur Veröffentlichung des Rituale Romanum im Jahre 1614.

Wie alles, was dem Gebrauch der Menschen anheim gegeben ist, dem Mißbrauch und der Entstellung unterliegt, so auch die Benediktionen und die Sakramentalien überhaupt. Man hat sie überschätzt, man hat zuweilen ein opus operatum dort angenommen, wo es sich nur um ein opus operantis handelt, man hat auch hie und da eine Art magischer Wirkung erwartet. Aber, sagt F., ‚was bedeutet das alles gegenüber den zweifellos korrekten theologischen Grundsätzen und gegenüber dem offenkundigen Nutzen, welchen die Benediktionen für das Heilswirken des Einzelnen und für das religiöse Leben des Volkes gezeigt haben‘.

Nachdem der Verfasser in der Einleitung die theoretischen Grundlagen für sein Werk geschaffen, behandelt er in 15 Abschnitten seinen

Gegenstand, also die Benediktionen von Wasser, Salz, Brot, Öl, von Feld- und Gartenfrüchten, von Kräutern, Kerzen, Weihrauch, Gold und Edelsteinen, von Haus, Hof und von gewerblichen Dingen, von Naturereignissen, Tieren, von Ehe, Mutter und Kind, ferner die Weihen in Krankheiten, bei Besessenheit und in anderen Gefahren. Zwei besondere Abschnitte sind den Weihen in der Fasten- und Osterzeit sowie den klösterlichen Benediktionen gewidmet. Es ist eine Unsumme höchst wertvoller Aufschlüsse, die hier geboten werden. Manche dieser Abschnitte erweitern sich zu umfassenden Abhandlungen. Zu den interessantesten gehören die Erörterungen über das Weihwasser, das Exultet, über die Agnus Dei, die Ordalien, über die Segnungen gegen Naturereignisse und über den Exorzismus.

Prälat F. verfolgt einen streng wissenschaftlichen Zweck. Er gibt den Text der Benediktionen, ergründet, so weit möglich, ihre Entstehung und ihre Entwicklung bis zu der angegebenen Zeitgrenze. Durch seine solide Wissenschaftlichkeit ist das Werk aber auch von hoher apologetischer Bedeutung geworden. Wo sich Aberglauben bemerkbar macht, wird dies vom Verfasser unumwunden zugestanden. Aber ebenso sicher führt er den Nachweis, daß dieser Aberglauben nicht bloß nicht von der Kirche kam, sondern daß die Kirche stets bestrebt war, alles, was diesem Gebiet angehört, abzustoßen. Wenn das der Kirche des Mittelalters nicht völlig gelungen ist, so erwächst ihr daraus nicht der geringste Vorwurf. Die Menschen sind allzeit frei. Sie können der Wahrheit ihr Ohr erschließen, sie können es auch verschließen. Wie tief übrigens die Neigung zu Aberglauben der törichsten Art in der menschlichen Brust wurzelt, beweisen unwiderleglich gewisse Vorgänge, die sich vor aller Augen abspielen. Es ist eine beschämende, aber unleugbare Tatsache, daß unzählige, darunter hochgebildete Leute des 20. Jahrhunderts die Zahl 13 mehr zu fürchten scheinen als den Teufel und daß es ungläubige Ärzte gibt, die am Freitag nicht vorschreiben wollen, was sie an einem andern Tage ohne Schwierigkeit anordnen.

Am Schluß bietet der Verfasser einen geschichtlichen Überblick über den Kampf gegen die Benediktionen. Da sie der katholischen Kirche eigentümlich sind, so erkannte man schon im Mittelalter an ihrer Leugnung den Häretiker. Luther hat in seiner Art gründlich mit ihnen aufgeräumt. Er erklärte sie rundweg als papistischen Trug und als Teufelswerk. Es war nicht schwer, den großen Massen diese Lehre beizubringen. Denn Luther warf die kirchlichen Benediktionen

und die profanen, abergläubischen Segen durcheinander, um alle ohne Unterschied zu verurteilen. Gegen das Weihwasser zogen namentlich Karlstadt und der verbissene Apostat Vergerius zu Felde.

Durch derartige Ausfälle wurden dem deutschen Volke die Segnungen der Kirche verekelt. Doch zeigen sich Spuren der alten Praxis heute noch in protestantischen Gegenden. Die Sache selbst freilich und ihr Geist sind verschwunden, und damit jene Volksbräuche, die mit den religiösen Gepflogenheiten verknüpft waren. Will man daher die Vergangenheit des deutschen Volkstums kennen lernen, so wird man diese kulturhistorischen Studien nicht in protestantischen Landesteilen, sondern in jenen anstellen müssen, die katholisch geblieben sind und mit den religiösen Übungen auch die in ihnen wurzelnde Lebensart bewahrt haben.

Die so unscheinbaren Benediktionen der Kirche verdienen von Seite jedes Katholiken dankbare Beachtung und eifrige Pflege im täglichen Leben. Der Mensch ist täglich, ja stündlich und jeden Augenblick Gefahren ausgesetzt, von denen er selbst oft keine Ahnung hat. Kräftige Schutzmittel dagegen sind die liturgischen Segnungen.

Ihre Formulare sind auch noch von einem andern Standpunkt höchst beachtenswert. Sie liegen in großer Zahl vor und enthalten einen staunenswerten Reichtum von tiefsinnigen Auffassungen, eine solche Fülle der echtesten Poesie, daß sie einem geistlichen Perlenschatz vergleichbar erscheinen. Zugleich sind sie in ihren mannigfaltigen Ausgestaltungen ein herrliches Zeugnis für die liebevoll findige Art, wie die katholische Kirche alles, auch das geringste Geschöpf in eine höhere Sphäre zu erheben bestrebt ist, um alles dem Heile des Leibes und der Seele dienstbar zu machen.

So lautet die wahrscheinlich aus Krakau stammende Formel für eine in der Breslauer Agende 1574 nachgetragene Spiegelweihe am Aschermittwoch: Omnipotens sempiterne deus, benedicere digneris hoc speculum, ut, quicunque fidelium idem speculum inspexerit und tuum nomen sanctum invocaverit, in his verbis sanctis spem habuerit et in te firmiter crediderit, ab omni malo et dolore oculorum et caecitate eorum penitus liberetur et a vexatione pariter et a tentatione diaboli absolvatur. Per . . .

Prälat Franz verdient für das Werk den Dank weitester Kreise. Im besondern sind die Sorgfalt und die Methode, die aus jeder Zeile, aus jedem Zitat sprechen, geradezu mustergiltig. Das Werk

sei den Apologeten, den Dogmenhistorikern, den Liturgikern, den Kulturhistorikern und den oft zu unbesonnenen Schlußfolgerungen geneigten Vertretern der vergleichenden Religionswissenschaft wärmstens empfohlen.

Innsbruck. Emil Michael S. J.

Storia della Compagnia di Gesù in Italia. Narrata col sussidio di fonti inedite dal P. Pietro Tacchi Venturi. D. M. C. Volume primo: La vita religiosa in Italia durante la prima età della Compagnia di Gesù. Descritta dal P. Pietro Tacchi Venturi D. M. C. con appendice di documenti inediti. Roma 1910. Società editrice Dante Alighieri. XIV + 719 S. in 8.

Um die Einrichtungen der Gesellschaft Jesu und die mannigfaltige Tätigkeit ihrer Mitglieder in den verschiedenen Städten Italiens erfassen und besser beurteilen zu können, warum sich die Tätigkeit der Jesuiten in dieser oder jener Richtung bewegte, hielt es der Verfasser des vorliegenden Werkes für notwendig, die religiösen Verhältnisse Italiens zur Zeit der Entstehung und des ersten Wirkens der Gesellschaft eingehender zur Darstellung zu bringen. Er entledigte sich dieser Aufgabe in dem vorliegenden umfangreichen und enggedruckten Bande, der in zahlreichen Anmerkungen und Literaturverweisen und in einem Anhange von 270 Seiten ein sehr reiches und zuverlässiges Material in sorgfältiger Wiedergabe zum Studium darbietet. Der Hauptinhalt der Darstellung beschränkt sich auf die Zeit von der Wahl Pauls III (1534) bis zum Tode Gregors XIII (1585), greift aber an vielen Stellen über diese Grenzen hinaus und schenkt der Entwicklung der in Betracht kommenden Einrichtungen und Erscheinungen auf dem religiösen und wissenschaftlichen Gebiete die gebührende Aufmerksamkeit. Der Verfasser wird daher der neueren Methode der Geschichtschreibung, nicht nur die tatsächlichen Verhältnisse, sondern auch ihr Werden und ihre Entwicklung nach Möglichkeit dem Verständnisse des Lesers zu vermitteln, in allem gerecht. Seine Forschung erstreckt sich auch auf die entlegensten und oft schwer auffindbaren alten Drucke, die jetzt kaum mehr dem Titel nach bekannt sind, und auf ungedruckte Quellen aller Art. Seit 1896 besuchte er mit unermüdlichem Eifer die wichtigsten Archive und Büchereien in den verschiedenen Städten Italiens, besonders in Rom, Neapel, Florenz, Genua, Venedig und Mailand, prüfte auf das genaueste alle

aus den Stürmen und Wechselfällen des Ordens geretteten Überreste des alten Ordens und der Hausarchive und förderte so viel Neues zutage, daß manche wichtige Ereignisse in Italien in klarere und sicherere Beleuchtung treten. In der Darstellung vermied es der Verfasser, allzusehr sein Gemüt sprechen zu lassen, er sucht die Wahrheit und nur die Wahrheit. Daher wählte er eine klare, durchsichtige und ruhige Sprache (X).

Von dem reichen Inhalt des umfangreichen Bandes kann in dieser kurzen Besprechung nur ein dürftiges Bild entworfen werden. In neunzehn Kapiteln handelt Tacchi Venturi über den Stand der katholischen Reformation auf allen Gebieten des religiösen Lebens in Italien. Beginnend mit den Reformbestrebungen des Papstes Paul III und mit den Darlegungen der von diesem Papste eingesetzten Reformkommission zeigt er in den folgenden Kapiteln Schritt für Schritt, wie tief das kirchliche Leben in allen Klassen gesunken war und wie es nur durch die gemeinsame Tätigkeit vieler für die Religion und Kirche begeisterter Männer langsam wieder gehoben werden konnte. Die Reformkommission des Papstes bezeichnete namentlich drei Übel als die Ursache und die Quelle des allgemeinen Verfalles. Zu den heiligen Weihen beförderte man ganz unwissende und unwürdige Leute, die später durch ihr lasterhaftes Leben den Priesterstand entehrten (19). Bei der Verleihung geistlicher Benefizien nahm man mehr Rücksicht auf die zeitlichen Vorteile der Bewerber als auf das Seelenheil der Gläubigen (19, 20). Viele Bischöfe lebten lange Zeit oder ihr ganzes Leben weit entfernt von ihren Sitzen und kümmerten sich wenig um ihr Amt (21). Die Folge davon war der Verfall des priesterlichen Lebens und der priesterlichen Tätigkeit. An der Hand zuverlässiger Zeugnisse wird dann weiter ausgeführt, wie wenig Vorbildung im allgemeinen von den Bewerbern um die Priesterweihe verlangt wurde, wie wenig die Bischöfe sich über ihren Lebenswandel und über ihre Eignung zum Priesterberufe versicherten. Ein großer Teil der italienischen Priesterschaft war beim Beginne des kirchlichen Abfalles in Deutschland in wissenschaftlicher und sittlicher Beziehung ganz unfähig, den Glaubensneuerern Widerstand zu leisten. Viele schlossen sich der neueren bequemeren Sittenlehre an und wurden ihre eifrigsten Prediger. Nur wenige heilige und gewissenhafte Seelsorger wagten es den Neuerern entgegenzutreten und das Volk zu eifrigem Empfange der Sakramente, zu größerer Sittenreinheit und Hochschätzung der alten katholischen Lehre aufzufordern. Sie drangen mit ihren Bemühungen

erst durch, als auch der heilige Stuhl reformierend und ermutigend eingriff. Wie die Weltpriester, so waren auch viele Orden in Italien einer gründlichen Erneuerung sehr bedürftig. Die Klagen über den Verfall der Orden gingen von Männern aus, denen man eine hinreichende Kenntnis der Verhältnisse und unparteiische Wahrheitsliebe nicht absprechen kann. Der Verfasser hütet sich sehr, ihre Aussprüche zu verallgemeinern. Auch in den dem gänzlichen Verfalle schon nahe stehenden Ordenshäusern und Orden gab es noch vom ursprünglichen, reinen Eifer beseelte Männer, die eine Besserung der Verhältnisse herbeizuführen strebten (45). Dazu kamen noch die unablässigen Bemühungen außerhalb der Orden stehender Männer, um das Übel den höheren kirchlichen Obern begreiflich zu machen und die Anwendung von Heilmitteln zu betreiben. Einer der bekanntesten unter ihnen ist Johann Peter Carafa, der später unter dem Namen Paul IV die Leitung der Gesamtkirche übernahm (47).

Außer diesen mehr praktisch angelegten Männern traten auch Männer der Wissenschaft auf, die eine neue Blüte der theologischen Wissenschaften herbeiführten und so die allgemein verbreiteten humanistischen Ideen und Auffassungen, soweit sie nicht berechtigt waren, durch eine gesunde Erneuerung der Scholastik verdrängten. Spanien hat den Ruhm, der Kirche neue theologische Schulen und viele angesehene Gelehrte geschenkt zu haben, die, wie die Schule von Salamanca, für viele andere Anstalten dieser Art vorbildlich geworden sind. Aber auch in Italien, dem klassischen Lande der humanistischen Bestrebungen, erwachte bald wieder der Geist einer strengeren kirchlichen Richtung in der Theologie, der dann in dem vom heiligen Ignatius gegründeten Collegium Romanum eine neue Blüte der Wissenschaft herbeiführte. Eine Frucht dieser Zeit ist die Polemik oder die Kontroverstheologie. Sie erreichte in Italien unter Bellarmin ihre höchste Stufe der Entwicklung und fällt daher in ihrer Entstehung und in ihrem Wachstum ganz in den Rahmen dieser Geschichte. Der Verfasser hat sich der Mühe unterzogen, ihre hauptsächlichsten Vertreter mit ihren bekannteren Werken aufzuführen und ihre Bedeutung zu würdigen. Mit der Polemik blühten auch die Exegese und die Kirchengeschichte. Zu einem gründlichen Betrieb der Bibelforschung war man durch die Protestanten genötigt, die die Bibel als die alleinige Quelle des Glaubens immer wieder in die Glaubenserörterungen einführten, neue Ausgaben und Übersetzungen herausgaben und manchmal willkürlich den Text veränderten. Die kirchengeschichtlichen Studien waren zwar

schon vor der Reformation in Italien bekannt, sie erhielten aber durch das Auftreten der Magdeburger Zenturiatoren einen neuen Anstoß und zugleich auch eine neue Anregung, mit Hilfe eines eingehenden Quellenstudiums die Tatsachen der Geschichte fester zu beweisen. Das Werk des Cesare Baronio hat auch heute noch seinen Wert. Seine Vorgänger waren Sigonio und Pavinio und andere angesehene Gelehrte. Mit der Kirchengeschichte erwachte auch das Interesse für die Katakomben und für andere Altertümer des christlichen Roms. Zu den anderen katholischen Reformen kam nach dem Konzil von Trient die Reform des Breviers und unter Gregor XIII des Kirchenkalenders, die nicht bewerkstelligt werden konnten ohne eingehendes Studium der Liturgik und der Astronomie. In der Wissenschaft der Liturgik zeichneten sich besonders die Theatiner aus. Mit großer Genugtuung kann der Verfasser zu Ende seines sechsten Kapitels in einem Rückblick feststellen, daß sich alle Zweige der theologischen Wissenschaften kurz vor dem Konzil von Trient und während seiner langen Tagung aus dem Verfalle der früheren Zeiten zu erholen begannen und nach dem Konzil wieder eine hohe Blüte erreichten.

Von den Geistlichen und ihrem Wissenschaftsbetrieb geht der Verfasser zu den Nonnen über und zeigt, daß auch sehr viele Nonnenklöster dem Verderbnis der Zeit anheimgefallen waren. Glücklicherweise konnten die meisten Klöster noch durch die strenge Durchführung der Klausur vom Untergange gerettet werden. Die Zustände unter den Geistlichen und in den Ordenshäusern, die bisher geschildert wurden, lassen wenig Gutes ahnen inbezug auf die Seelsorge und das religiöse Leben unter dem italienischen Volke. Selbst mit dem Hirtenamte der Bischöfe war es sehr schlecht bestellt. Die Bistümer waren zum großen Teile Versorgungsanstalten für die nachgeborenen Söhne der Adeligen geworden, von denen nur wenige die Wichtigkeit und Erhabenheit ihres Amtes erfaßten, in ihren Diözesen blieben und für das Volk arbeiteten. Die verweltlichten Bischöfe hatten nicht einmal das notwendige Wissen, das zur guten Erfüllung ihrer Pflichten notwendig war, und ihre Stellvertreter werden von Carafa scharf verurteilt (166—167). Das Übel, das daraus folgte, war sehr groß. Die folgenden Kapitel entwerfen von dem Verhalten des Volkes beim Gottesdienst in der Kirche und von der Heilighaltung des Altarsakramentes ein sehr trauriges Bild. Verunehrungen und Gotteslästerungen waren nicht seltene Erscheinungen (179—183). Aber auch in dieser Beziehung war eine Besserung in Sicht. In vielen Orten entstanden Fronleichnamsbruderschaften, die für eine gute Aufbewahrung des Allerheiligsten und für öfteren Empfang der heiligen Kommunion eintraten und große Erfolge zu verzeichnen hatten. In Mailand entstand um 1534 oder 1537 der

Gebrauch, vierzig Stunden nacheinander das Allerheiligste zur Anbetung auszusetzen und fand großen Anklang. Der Barnabit Antonio Maria Zaccaria und der Kapuziner Joseph von Ferno verbreiteten diese Übung auch in anderen Städten. Später wurde sie durch die Jesuiten fast allgemein in Aufnahme gebracht. Der Geschichte der öfteren Kommunion widmet T. V. zwei Kapitel. Schon vor den Jesuiten waren die Theatiner und die Oratorien von der göttlichen Liebe, deren Ursprung der Verfasser auf 1497 verlegt, in dieser Beziehung tätig gewesen (vgl. Die Regel 430). Die Jesuiten traten in ihre Fußstapfen und brachten diesen heiligen Gebrauch noch mehr in Aufnahme. Diese Kapitel sind daher für die Geschichte der öfteren Kommunion in vieler Beziehung grundlegend und wurden auch von Pastor in seiner Geschichte der Päpste verwertet. Die über die öftere Kommunion entstandene Literatur wird hier ausführlicher und vollständiger berücksichtigt, als in manchen neueren Aufsätzen und Büchlein über denselben Gegenstand (233—238). Ähnlich verhält es sich auch mit den Kapiteln (XIV. XV) über die Entwicklung der geistlichen Beredsamkeit in Italien im sechzehnten Jahrhundert, über die Vernachlässigung des Volksunterrichtes in der Religion (XVI) und die Hebung der Katechese durch die neuen Orden und durch Gründung neuer Bruderschaften (XVII) und über die Katechismen.

Viel Neues enthält auch das achtzehnte Kapitel über die Ausbreitung des Protestantismus in Italien. Nach dem Urteile Tiraboschis gab es kaum eine Stadt in Italien, die nicht ihre geheimen oder öffentlichen Anhänger des Luthertums gehabt hätte. In vielen wurden die neuen Lehren von unwürdigen und lasterhaften Priestern und Mönchen ganz offen gepredigt und zählten zahlreiche Anhänger, die die Vorherrschaft an sich zu reißen trachteten. Ohne Scheu verbreiteten manche Buchhändler häretische Traktätlein und einzelne Werke Luthers in italienischer Übersetzung. Die Bücherverbote des Papstes blieben bei vielen ohne Wirkung. Der Karmeliter Johann Baptista Pallavicini ist einer der ersten, die protestantische Lehren predigten. Ungefähr gleichzeitig mit ihm verkündete der Konventuale Hieronymus Galateo lutherische Glaubenssätze in Venedig und Padua und gewann viele Anhänger (331). Auch im Kirchenstaate, besonders in Bologna und Modena, zählte Luther seine Anhänger. Die Prediger traten anfangs sehr vorsichtig auf, so daß man ihre falschen Lehren kaum bemerkte. Der Verfasser zeigt dieses an dem Verhalten des Bernardino Ochino in Neapel und des Augustiners Mainardi. Die in Italien noch bestehenden Waldenser schlossen sich ihnen an und vermehrten so die Gefahr. Mit Recht verwahrt sich aber der Verfasser gegen den Unfug, auch Per-

sonen zu den Anhängern der Neuerungen zu zählen, die nur eine Reform des kirchlichen Lebens nach alten kirchlichen Grundsätzen anstrebten, wie Reginaldo Polo, Kaspar Contarini, Johann Morone und andere (344. 346). Wie weit das Übel eingewurzelt war, beweisen die Berichte der Jesuitenmissionäre. Das letzte Kapitel (XIX) ist der Entwicklung der italienischen Liebestätigkeit in diesem Zeitalter gewidmet. Mit dem religiösen Leben war auch diese Tätigkeit verfallen. Die alten Stiftungen bestanden zwar noch, aber die Spitäler waren vielfach vernachlässigt und für das Seelenheil der Armen und Siechen war schlecht gesorgt. Der allgemeine Aufschwung des katholischen Lebens zur Zeit des Konzils von Trient machte sich auch in dieser Hinsicht bemerkbar. Die Stiftungen wurden wieder gewissenhafter verwaltet und für das Seelenheil der Kranken und Siechen besser gesorgt. Das Beispiel des heiligen Ignatius trug viel dazu bei, die alten Wohltätigkeits-Anstalten zu heben und den Geistlichen ihre Pflicht in Erinnerung zu bringen. Ignatius gründete auch das Zufluchtshaus der heiligen Martha zur Rettung gefallener Mädchen und zur Hebung der Sittlichkeit in Rom. Damit begann ein ganz neuer Zweig der Liebestätigkeit. Auch für die armen Waisen wurde gesorgt durch Gründung von Waisenhäusern (363. 370). Die oft sehr hart behandelten Gefangenen und Sträflinge wurden wieder öfters besucht und getröstet.

Unter den beigegebenen Dokumenten finden sich Stücke, die bisher umsonst gesucht wurden, wie zB. Capitoli della confraternità del Divino Amore, und einige Ergänzungen zu den von den spanischen Jesuiten herausgegebenen Monumenta historica societatis Jesu.

Ein Teil dieses Bandes lag noch in der Handschrift einer Kommission, die sich aus den Mitgliedern der Acadamia della Crusca zusammengesetzt hatte, zur Beurteilung vor und wurde als preiswürdig erkannt. Das Gebotene bildet eine gute Grundlage für den ferneren Aufbau der Geschichte der Gesellschaft in Italien, die beweist, daß der Verfasser die Leistungen des Ordens im Zusammenhange mit den sonstigen Erscheinungen des Zeitalters aufzufassen und darzustellen gedenkt.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus von Canterbury neu dargestellt und dogmatisch geprüft, zugleich als Jubiläumsschrift zum achthundertjährigen Gedächtnis des Todestages Anselms (21. April) von Dr. L. Heinrichs, z. Z. Rektor in Bad Meinberg-Horn u. Direktor am Privat-Lehrinstitut daselbst. (Forschungen z. christl. Literatur- u. Dogmengeschichte. Herausgegeben von Dr. A. Ehrhard u. Dr. J. P. Kirsch. IX. Bd. 1. Heft) Paderborn, Ferd. Schöningh, 1909. XII + 173 S. 8.

Die vorliegende Schrift soll nach der Versicherung des Verf. nicht bloß die in Anselms Werk ‚Cur Deus homo' entwickelten Gedanken über die Genugtuung Christi darstellen, erklären, gegen Mißverständnisse verteidigen, sondern auch die Richtung angeben, nach welcher hin der ‚Genugtuungsgedanke' vervollkommnet und weiter ausgebaut werden könnte. Sie interessiert daher nicht bloß den Dogmenhistoriker, sondern auch den Dogmatiker. Nach einem kurzen Überblick über die drei Haupttheorien, die bezüglich des Opfertodes Christi aufgestellt wurden, die Straftheorie, die Sühnetheorie und die Genugtuungstheorie im eigentlichen Sinne gibt der Verf. eine kurze Analyse der Schrift Anselms — ein Vorgehen, das zwar den Vorteil hat, den Leser gleich im Anfang summarisch mit der Struktur und dem Gedankengang des Werkes vertraut zu machen, aber den großen Nachteil mit sich bringt, daß dieselben Dinge öfter besprochen werden müssen und Wiederholungen unvermeidlich sind.

Im weiteren Verlauf wird das Problem der Notwendigkeit bei Anselm erörtert. Der Heilige versichert nämlich ausdrücklich, er wolle nur mit notwendigen Gründen (rationibus necessariis) vorgehen und stützt sich gleichwohl sehr oft auf bloße Konvenienzgründe, so daß ihn Harnack der Inkonsequenz zeiht. Aber mit Unrecht; denn Anselm bemüht sich zwar im allgemeinen, eine streng logisch zwingende Beweisführung zu geben; aber er hält seine Argumente nicht für unbedingt giltig; sie gelten ihm als notwendige Gründe nur insofern, als sie nicht durch stärkere entgegenstehende entkräftet werden: ‚interim accipiatur, donec Deus mihi melius aliquo modo revelet'.

In der bekannten Streitfrage, in welchem Sinne Anselm die Wiederherstellung des Menschengeschlechtes durch den Gottmenschen als notwendig bezeichne, schließt sich H. ganz an Funke an, demzufolge diese Notwendigkeit abzuleiten ist aus der Unabänderlichkeit des Urdekretes, den Menschen in ganz bestimmter Weise zu beseligen. Aus

dieser Unabänderlichkeit folgt von selbst in Gott die Notwendigkeit, den einmal gefaßten Plan auch dann durchzuführen, falls der Mensch sündigen sollte, welche Durchführung jedoch ohne Menschwerdung und stellvertretende Genugtuung unmöglich ist. Aber woher schöpft Anselm die Kenntnis eines solchen unabänderlichen Urdekretes? Die Antwort Funkes, er setze dies aus der Offenbarung als bekannt voraus, lehnt H., wie es scheint, mit Recht ab, da nach Anselm der Mensch von Natur aus für die (faktisch übernatürliche) fruitio Dei angelegt ist. In diesem einen Punkte scheint der Vater der Scholastik vom Vorwurf des materiellen Rationalismus nicht ganz freigesprochen werden zu können.

Von der Position aus, daß das einmal frei und unabänderlich gefaßte Dekret der Beseligung des Menschen auch nach der Sünde bis ins Einzelne durchgeführt werden müsse, beweist Anselm mit Leichtigkeit, daß der gefallene Mensch wieder in den Zustand der Gerechtigkeit zurückversetzt und alle sittliche Verantwortung auch bezüglich der Rückerstattung der verletzten göttlichen Ehre aufgehoben werden muß. Das Ziel muß nach der Sünde genau so vollkommen erreicht werden, wie es ohne Sünde erreicht worden wäre. Die ursprünglich dem Menschen zugedachte Seligkeit war aber derartig, daß sie durch keinen irgendwie gearteten Mangel getrübt gewesen wäre. Daher ist auch nach dem Sündenfalle nur an eine Seligkeit zu denken, die nicht beeinträchtigt ist durch den Gedanken, für die durch die Sünde Gott zugefügte Unbill keine Genugtuung geleistet zu haben und für ewig ein Schuldner Gottes zu bleiben. Mit andern Worten: Es muß Gott ein gleichwertiger Ersatz für die Sünde geboten, eine vollkommene Genugtuung geleistet werden. Bis hieher kann ich mich mit den Ausführungen des Verf. vollkommen einverstanden erklären; was er aber im Folgenden (von S. 69 an) von der Natur des schuldigen Ersatzes sagt, beruht, soweit ich urteilen kann, auf einem Mißverständnisse der Worte Anselms.

Nach H. soll Anselm bezüglich der Natur des Ersatzes zwei verschiedene Bedingungen aufstellen: der Ersatz müsse überpflichtig sein und größeren Wert haben als das geraubte Gut. Tatsächlich aber fallen bei A. beide Bedingungen in eine zusammen; der Genugtuende muß nur insofern mehr leisten, als er ein Gut geben muß, das er ohne die vorausgehende Verletzung nicht hätte zu geben brauchen. Es reicht nicht aus, so lesen wir I 11, daß der Sünder nur bezahle, was er geraubt hat, sondern er muß für die angetane Schmach

mehr zurückgeben, als er genommen hat. Dieser Satz wird durch einige Beispiele aus dem gewöhnlichen Leben erläutert. Wer die Gesundheit eines andern verletzt, tut nicht genug, wenn er nur die Gesundheit wiederherstellt; er muß auch außerdem **pro illata doloris iniuria** einen Ersatz gewähren. Der Grund hievon ist klar. Wird dem Geschädigten nur die Gesundheit wiederhergestellt, so hat er für die Schädigung und den Schmerz selbst nichts empfangen. Ebenso muß, wer die Ehre eines andern verletzt, nicht bloß die Ehre wiedererstatten, sondern auch **secundum exhonorationis factam molestiam** dem Beleidigten etwas geben, was diesem gefällt. Denn erhielte der Gekränkte nur die Ehre wieder, die ihm an und für sich schon, auch ohne die Beleidigung, gebührt, wie wäre dann die angetane Schmach gut gemacht? Dasjenige aber, fährt der Heilige fort, was dem Beschädigten oder an der Ehre Gekränkten für die Verletzung selbst bezahlt wird, darf selbstverständlich nicht etwas sein, was ihm schon an und für sich gebührt, da er sonst leer ausginge und nur erhielte, worauf er auch ohne die Kränkung schon ein Recht hätte. Diese der Natur der Sache entnommenen Prinzipien sind nun auch auf den Sünder anzuwenden. Der Mensch ist verpflichtet, Gott in allem die Ehre zu geben; diese Ehrung Gottes besteht in der **rectitudo voluntatis** oder in der **iustitia**. Durch die Sünde aber raubt er Gott, was ihm gebührt, nämlich die schuldige Unterwürfigkeit. So lange er hiefür keinen Ersatz leistet, bleibt er in der Schuld. Es genügt aber nicht, einfach nur die **rectitudo voluntatis** wiederherzustellen und Gott von neuem als seinem letzten Ziele unterwürfig sein zu wollen. Denn wenn der Mensch nach der Sünde Gott wieder als sein letztes Ziel anerkennt, so gibt er ihm nur etwas, worauf er auch ohne die Sünde ein striktes Recht hat; durch diese Unterwerfung allein wird also noch kein Ersatz für die Sünde selbst geboten. Dies und nicht mehr fordert Anselm; und es ist nicht einzusehen, wie in dieser Forderung etwas ‚Befremdendes‘ liegen könnte.

Der Verf. aber meint, Anselm verlange, daß der Sünder für die Verunehrung Gottes ein Gut erstatte, das nicht bloß überpflichtig ist, sondern außerdem ein Gut, das einen höheren Wert hat, als die durch die Sünde Gott zugefügte Beleidigung. Um sich diese schon der gesunden Vernunft widersprechende Forderung einigermaßen begreiflich machen zu können, fängt er von S. 72 an zu philosophieren über passive und aktive Entehrung Gottes und unterscheidet in jeder Todsünde zwei Entehrungen Gottes: eine materielle oder sachliche und eine formelle oder persönliche Entehrung. Ebenso soll jeder sittlich gute Akt eine zweifache

Ehrung Gottes enthalten: eine persönliche oder formelle und eine sachliche oder materielle Ehrung. Zu dieser höchst sonderbaren Aufstellung mag der Verf. wohl veranlaßt worden sein durch die bekannte, schon beim hl. Thomas oft vorkommende Unterscheidung eines doppelten Elementes in der Todsünde. Durch die Todsünde wendet sich nämlich das Geschöpf von Gott als seinem letzten Endziele ab — das ist das formelle Element der Sünde — und wendet sich einem Geschöpfe als seinem letzten Ziele zu — darin liegt das materielle Element der Todsünde. Aber es ist doch ganz etwas anderes zu sagen, jede Todsünde lasse sich begrifflich in zwei Elemente zerlegen oder von zwei verschiedenen Seiten betrachten, und etwas anderes zu behaupten, eine und dieselbe Todsünde enthalte zwei verschiedene Entehrungen Gottes. Dadurch wird das, was nur im Denken verschieden ist, in Wirklichkeit geschieden; man macht aus einer Sünde und Entehrung Gottes zwei Sünden und Entehrungen.

Ebenso wenig ist es zulässig, im sittlich guten Akte zwei Ehrungen zu erblicken und die persönliche Unterordnung des Menschen unter Gott als die formelle, den diese Unterordnung ausdrückenden Willensakt aber als die materielle Ehrung zu bezeichnen. Was versteht denn H. unter persönlicher Ehrung? Meint er damit eine aktuelle, freie Betätigung der Persönlichkeit, dann ist diese identisch mit dem, was er sachliche Ehrung nennt; versteht er aber darunter, woran nach S. 77 Anm. 1 nicht gezweifelt werden kann, eine ‚habituelle Unterordnung‘, dann haben wir keine Ehrung Gottes im eigentlichen Sinne. Denn diese habituelle Unterordnung ist entweder ein Zustand, in den ein früher gesetzter Willensakt noch irgendwie einfließt, und dann haben wir wieder eine sachliche Ehrung, oder sie besteht lediglich darin, daß die früher einmal gesetzte aktuelle Unterordnung durch keinen entgegengesetzten Akt gestört oder aufgehoben wird, und dann kann man einen solchen Zustand nur mißbräuchlich eine von der sachlichen verschiedene persönliche Ehrung nennen. Niemand wird im Ernste behaupten, daß er Gott auch dann ehre, wenn er gar keinen freien, auf Gott irgendwie bezüglichen Akt setzt, sondern einfach durch keine Todsünde das Gnadenleben zerstört, mag er sich auch dabei rein passiv verhalten.

H. glaubt, seine neue Theorie ergebe sich direkt aus der Lehre des hl. Thomas über die Sünde und stimme auch mit Anselms Grundgedanken überein. Keine von beiden Behauptungen dürfte haltbar sein; von Thomas läßt sich auch nicht eine einzige Stelle beibringen zum Beweise dafür, daß er in jeder Sünde zwei Entehrungen Gottes erblickt; und was Anselm betrifft, so meint der Verf., seine Ansicht ableiten zu können aus dessen Forderung, daß der Ersatz größer sein müsse als die zugefügte Unbill. Der Heilige habe nämlich nach einer überpflichtigen formellen Ehrung für die in der Sünde liegende Entehrung vergeblich gesucht und eine solche auch in Christus nicht gefunden; deshalb habe er, durch sein in den ger=

manischen Rechtsformen genährtes Empfinden geleitet, überlegt, ‚ob denn nicht Christus eine sachliche Ehrung bieten könne, die weit überwertig sei im Verhältnis zur schuldigen Sachehre, so daß der Überwert die Stelle der unmöglichen formellen Ersatzehrung einnehmen könne' (S. 78). Von solchen Reflexionen aber findet sich bei dem Heiligen nicht die leiseste Spur; und was speziell die Forderung betrifft, daß der Beleidiger mehr erstatten müsse, als er geraubt habe, so wurde oben dargetan, daß damit nichts anderes gesagt sein soll, als daß es für den Sünder nicht genug sei, Gott nach der Sünde einfach wieder als sein letztes Ziel anzuerkennen, wenn er nicht auch für die Verunehrung selbst einen Ersatz biete. Die willkürliche und ganz unhaltbare Unterscheidung einer doppelten Ehrung und Entehrung hat dem Verf. nicht nur das Verständnis Anselms wesentlich erschwert, sondern ihn schließlich auch zu einer ganz falschen Theorie der Genugtuung geführt, wie wir noch sehen werden.

Zustimmung verdient H. in der Art und Weise, wie er den bei Anselm so oft wiederkehrenden Satz: Entweder Genugtuung oder Strafe, deutet. Gott muß nur jene strafen, die jede Genugtuung für die Sünde positiv verweigern; jenen aber, die zwar genugtun möchten, jedoch hiezu unfähig sind, kann er aus reiner Barmherzigkeit ohne Genugtuung zwar vergeben, aber das Bewußtsein, ihre Schuld gegen Gott nicht abgetragen zu sehen, würde sie trotzdem einer vollkommenen Seligkeit unfähig machen. Eine eigentliche Seligkeit, die jeden Mangel ausschließt, ist daher nach dem Sündenfalle ohne vollkommene Genugtuung unmöglich.

Doch auch hier trägt der Verf. einen Gedanken in Anselms Schrift ein, der diesem völlig fremd ist. I 24 heißt es nämlich: ‚Sed si dimittit (Deus), quod sponte reddere debet homo, ideo quia reddere non potest, quid est aliud quam dimittit Deus quod habere non potest? Sed derisio est, ut talis misericordia Deo attribuatur'. H. meint, es sei hier die Rede von solchen, die den guten Willen haben, für ihre Sünden genugzutun, aber es nicht vermögen, und deutet die Worte Anselms so, als wollte dieser sagen, es sei so selbstverständlich, daß Gott solchen Sündern verzeihen wolle, daß man einen derartigen Akt nicht einmal Barmherzigkeit im eigentlichen Sinne nennen dürfe; ja der Heilige betrachte es, allerdings nicht ohne Hyperbel, als einen Hohn, eine solche Barmherzigkeit Gott zuzuschreiben. Doch die angeführten Worte haben einen ganz anderen Sinn. Sie bilden das erste Glied einer Disjunktion. Vergleicht man sowohl die unmittelbar vorangehenden als auch die nachfolgenden Sätze, dann ist der Sinn zweifellos folgender. Wenn man sagt, Gott könne aus reiner Barmherzigkeit ohne Genugtuung verzeihen, so kann dies einen zweifachen Sinn haben: Entweder sagt man, Gott erlasse dem Menschen nur das, was er nicht erhalten kann, nämlich die frei-

willige volle Ersatzehrung und dann fügt man ihm einen Hohn zu, wenn man einen solchen Nachlaß als Akt der Barmherzigkeit bezeichnet, da ein Verzicht auf Unmögliches kein Gnadenakt genannt werden kann; oder man will sagen, Gott verzichte aus reiner Barmherzigkeit nicht bloß auf jenen Ersatz, den der Sünder freiwillig leisten sollte, aber nicht kann, sondern auch auf das Mittel, wodurch seine Ehre wiederhergestellt werden kann, nämlich auf die Bestrafung des Schuldigen im Jenseits (vgl. I 11) und gewähre diesem die Seligkeit, dann macht Gott den Menschen selig wegen der Sünde usw. Von einer selbstverständlichen Verzeihung Gottes im Falle des Unvermögens der Genugtuung ist also hier gar nicht die Rede.

Wir müssen es uns versagen, auf die weiteren Ausführungen des Verf. über das Lebensopfer und den Genugtuungstod Christi näher einzugehen, um unsere Aufmerksamkeit dem letzten Abschnitt zuzuwenden, der den Titel führt: ‚Die genuine Theorie des hl. Anselm und der Versuch eines weiteren Ausbaues der Genugtuungstheorie überhaupt'. Hier finden sich nämlich mehrere Behauptungen, die kaum allgemein gebilligt werden dürften.

1. Der Verf. glaubt, daß die traditionelle ‚sogenannte Anselmsche Theorie', derzufolge Gott nicht verzeihen kann, ohne daß seine fordernde Gerechtigkeit durch effektive Genugtuung vollkommen befriedigt sei, die Gerechtigkeit und Liebe Gottes kaum in vollen Einklang bringen könne. Merkwürdig ist der zweite Grund, den er für seine Behauptung anführt; er lautet also: ‚Die Genugtuung erscheint logisch als eine notwendige Vorbedingung der (objektiven) Versöhnung: nur nachdem die Forderung der Gerechtigkeit befriedigt ist, kann füglicherweise von Freundschaft die Rede sein. Dieselbe Genugtuung erscheint aber auch als logische Folge der (objektiven) Versöhnung: ihre Veranstaltung und Ausführung ist ja ein direktes Werk der Liebe, ein überschwenglicher Beweis des Freundschaftsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit' (S. 155 f). Wenn dieses Argument stichhaltig wäre, würde es nicht nur die Anselmsche, sondern jede Genugtuungstheorie als in sich widersprechend dartun. Doch ist es nur ein alter, von den katholischen Theologen unzählige Male widerlegter Trugschluß der Sozinianer, den hier H. sonderbarer Weise wieder vorbringt. Darum dürften hier folgende zwei Bemerkungen genügen: a) Es ist unstatthaft, daß H. die objektive Versöhnung gleichbedeutend nimmt mit der Freundschaft Gottes. Die Freundschaft Gottes hat den Stand der heiligmachenden Gnade, die subjektive Versöhnung zur notwendigen Voraussetzung. Durch die objektive Versöhnung allein ohne die subjektive Aneignung derselben

ist aber der Zustand der Rechtfertigung noch nicht gegeben, sondern nur die Erwerbung der Freundschaft Gottes ermöglicht. b) Die Genugtuung ist nicht die logische Folge der objektiven Versöhnung. Denn die Liebe, die Gott bewog, seinen eingebornen Sohn für uns hinzugeben, ist nicht identisch mit der objektiven Versöhnung. Durch diese Liebe wurde die objektive Versöhnung angebahnt, aber sie war damit noch nicht abgeschlossen und vollendet; sonst wäre eben Gott schon objektiv mit uns versöhnt gewesen, bevor Christus am Kreuze starb, während doch Paulus Eph 2,16 lehrt, daß Christus uns mit Gott aussöhnte durch das Kreuz.

2. H. unterscheidet zwischen affektiver und effektiver Genugtuung. Unter ersterer versteht er den guten Willen des Sünders, eine Genugtuung zu leisten, obwohl er hiezu unvermögend ist; unter letzterer aber die wirkliche Genugtuung durch Christus. Nach der vom Verf. entwickelten und gebilligten Anselmschen Theorie müßte man sich das Verhältnis beider folgendermaßen denken: ‚Die Gerechtigkeit (Gottes), soweit sie fordernd auftritt und auftreten muß, ist schon durch die affektive Genugtuung befriedigt; die Veranstaltung der effektiven (objektiven) Genugtuung ist durch die liebevolle Rücksicht auf den Sünder geboten. In seiner Liebe sorgt Gott für die effektive Befriedigung seiner Gerechtigkeit; aber nicht als ob er von dieser Forderung nicht ablassen könnte oder wollte, sondern weil er das Herzensbedürfnis des Geschöpfes, die von ihm kontrahierte Schuld zu lösen, liebe- und weisheitsvoll berücksichtigt . . . Die fordernde Gerechtigkeit muß logischerweise zuerst befriedigt sein — durch die affektive Genugtuung — dann erst kann die Liebe und Freundschaft in ihr Recht eintreten. Diese Freundschaft führt dann, soweit die logische Ordnung in Betracht kommt, zur Veranstaltung der effektiven Genugtuung‘ (S. 156).

Hier müssen vor allem zwei Fragen scharf auseinandergehalten werden. Die erste Frage ist: Warum fordert Gott volle effektive Genugtuung? Darauf antworten die meisten Theologen in Übereinstimmung mit dem hl. Thomas (s. th. 3. q. 46. a. 1. ad 3; a. 3), Gott stelle diese Forderung nicht, weil ihm vor allem daran liege, seine Gerechtigkeit befriedigt zu sehen, sondern aus Liebe zu uns Menschen. Durch die Forderung eines vollwertigen Ersatzes habe er uns eine größere Barmherzigkeit erwiesen, als wenn er unsere Sünden ohne Genugtuung verziehen hätte.

Die zweite Frage ist die: Ist durch die affektive Genugtuung von seiten der Geschöpfe allein die fordernde Gerechtigkeit so befriedigt, daß durch sie die Liebe und Freundschaft Gottes hergestellt ist, welche dann ihrerseits zur Veranstaltung der effektiven Genugtuung führt? Darauf ist zweifelsohne mit einem entschiedenen Nein zu antworten. Was will denn eigentlich H. behaupten, wenn er sagt, die affektive Genugtuung gehe der effektiven logisch voraus? Meint er damit vielleicht, daß das Menschengeschlecht, wenigstens nach unserem Denken, durch die affektive Genugtuung im Versöhnungswerk den Anfang machen mußte und Gott, auf solche Weise schon versöhnt, durch die Sendung seines Sohnes zum Behufe der effektiven Genugtuung das ganze Werk zum Abschluß brachte? Von einer solchen Auffassung findet sich aber weder in der Schrift noch in der Tradition (Anselm nicht ausgenommen) keine Spur. Wie ließe sich ferner in dieser Voraussetzung erklären, daß Christus auch für jene gestorben ist, die niemals eine affektive Genugtuung leisten konnten, wie die unmündigen Kinder, oder wollten, wie die verstockten Sünder? Oder verlangte Gott eine affektive Genugtuung als notwendige Vorbedingung der effektiven nur von unseren Stammeltern als den Stellvertretern der gesamten Menschheit? Wo findet sich aber in den Offenbarungsquellen hiefür ein Beleg? Auf alle diese Fragen hätte doch H. unbedingt eingehen müssen, um seine neue Theorie zu begründen. Was aber diese Auffassung als gänzlich unhaltbar erscheinen läßt, ist der Umstand, daß in der Offenbarung nicht der Mensch, sondern Gott allenthalben als jener erscheint, der den Anfang der Erlösung macht, als jener, der uns zuerst geliebt hat, bevor wir ihn liebten (1 Joh 4,10. 19); Christus hat, da wir noch Feinde waren, uns mit Gott durch seinen Tod versöhnt (Rom 5,10); nirgends wird irgendwelche vorausgegangene Leistung von seiten der Menschheit als Grund dafür angegeben, daß Gott seinen eingebornen Sohn dahingab, damit er für uns sterbe.

3. Wir kommen zum letzten Punkt, zu dem von H. versuchten weiteren Ausbau der Anselmischen Theorie. Anselm vermochte nicht, so hörten wir oben den Verf. sagen, eine formelle oder persönliche überpflichtige Leistung in Christus nachzuweisen und verlegte deshalb die Genugtuung in eine sachliche Mehrleistung. Diesem in seinen Augen ganz wesentlichen Mangel sucht H. abzuhelfen, indem er zeigen will, daß in Christus tatsächlich eine solche überpflichtige persönliche

Ehrung vorhanden sei. Aber worin besteht sie? Es ist schwer, wenn nicht unmöglich, sich klar zu machen, was H. unter dieser persönlichen überpflichtigen Ehrung versteht, von der er in seiner Schrift so viel redet (S. 73—80; 125—127; 165—168); umsonst sucht man nach einer Definition, umsonst nach einer scharfen Formulierung seiner Meinung. Im allgemeinen verlegt der Verf. die formelle überpflichtige Ehrung darein, daß die menschliche Natur, die sich von Gott abgewendet hatte, von der zweiten göttlichen Person in völlig freier Weise erfaßt und persönlich zu Gott hingeordnet wurde, ohne daß zu dieser Hinordnung eine Verpflichtung vorgelegen hätte (S. 165). Selbstverständlich kann die formelle Ehrung nicht darin bestehen, daß Gott frei beschlossen hat, die menschliche Natur mit der zweiten göttlichen Person zu vereinigen; denn dieser Entschluß geht der Menschwerdung voran und ist eine rein göttliche Tätigkeit, die als solche nicht genugtuend ist. Genugtun konnte Christus nur in seiner menschlichen Natur. Aber was denkt sich H. unter dieser persönlichen Hinordnung der menschlichen Natur auf Gott? Besteht sie in dem bloßen Vereinigtsein mit der göttlichen Person, in der unio hypostatica? Manche Ausdrücke des Verf. legen diesen Gedanken nahe; so sagt er S. 167, das ganze geschöpflich-menschliche Dasein Christi trage den wesentlichen Charakter der Genugtuung an sich; S. 168 lesen wir sogar, das ganze geschöpfliche Dasein Christi sei, nicht bloß in und nach seinem Tode, sondern auch jetzt im Himmel, ein einziger unteilbarer Genugtuungsakt für unsere Sünden. Dies ist nun allerdings eine ganz neue, unerhörte Lehre, daß Christus durch sein bloßes Dasein schon für unsere Sünden genugtue; bis jetzt hat man immer geglaubt, zur Genugtuung reiche es nicht aus, daß Gott von einem geschöpflichen Wesen nur objektiv, d. h. durch seine Vollkommenheiten verherrlicht werde; die Genugtuung sei wesentlich an einen freien Akt gebunden und daher ohne subjektive Verherrlichung Gottes undenkbar. Auch nach dem Verf. ist die Freiheit eine wesentliche Eigenschaft der Genugtuung. Kommt aber dem geschöpflich-menschlichen Dasein Christi eine solche Freiheit zu? Gewiß nicht. Umsonst beruft sich der Autor (S. 165 und ebenso S. 125) darauf, daß das Erfassen der menschlichen Natur seitens des Verbums frei geschehe. Diese Freiheit eignet dem Verbum, insofern es Gott ist; allein Gott leistet nicht Genugtuung. Dagegen hat sich die menschliche Natur nicht in freier Betätigung mit der göttlichen Person vereinigt. Das Verbum könnte zwar jeden Augenblick seine Vereinigung

mit der menschlichen Natur auflösen; aber dasselbe kann man nicht von der menschlichen Natur sagen. Überhaupt ist die Freiheit eine Proprietät der Willenstätigkeit, nicht des bloßen Daseins. Das bloße geschöpfliche Dasein Christi ist daher kein Genugtuungsakt. Wenn man also eine formelle überpflichtige Ersatzleistung in Christus finden will, so kann man sie nur in einem oder mehreren freien Akten seiner menschlichen Natur erblicken. Dies scheint tatsächlich der Verf. S. 166 im Auge zu haben, wenn er sagt, die Hinwendung der menschlichen Natur Christi zu Gott, in der die formelle Ehrung bestehe, sei ein theandrischer Akt, bei welchem die menschliche Natur das principium quo, die göttliche Person das principium quod sei. Damit verläßt aber der Autor seine ganze Theorie und kehrt zu dem zurück, was Anselm gelehrt hat. Denn auch nach diesem ist der Akt, durch den Christus sich in den Tod hingab, ein freier, überpflichtiger, theandrischer Akt, bei dem die menschliche Natur nur das principium quo, die göttliche Person aber das principium quod war. Nur hat sich H. unglücklicherweise selbst diesen Ausweg wiederum abgeschnitten, indem er in Abrede stellt, daß die in den freien Akten der menschlichen Natur Christi liegende formelle Ehrung überpflichtig sei. Denn also schreibt er S. 124 gegen Anselm: ‚Die formelle Huldigung also (!) der Selbstunterordnung, die in der Darbringung des Lebens Christi zu Tage tritt, wie sittlich vollkommen sie auch sei, kommt als genugtuend gar nicht in Betracht, da diese Huldigung gar nicht überpflichtig ist. Überpflichig ist nur der positive Willensakt als materielles Element dieser formellen Ehrung, welche jenen an sich indifferenten Willensakt an ihrer eigenen Sittlichkeit teilnehmen läßt‘. Wie sich aus dem bisher Gesagten ergibt, findet der Verf. keinen Ausweg aus der von ihm selbst geschaffenen Schwierigkeit.

Die Ausstellungen, die ich an H.s Arbeit machen mußte, sind nicht wenige und nicht unbedeutend; doch soll damit der Schrift ihr Wert nicht abgesprochen werden. Sie hat manche wertvolle Gedanken Anselms in ein neues Licht gestellt, die bisher ziemlich allgemein vernachlässigt wurden, wodurch seine Genugtuungstheorie in einem recht ungünstigen Lichte erscheinen mußte. Es erübrigt nur noch kurz auf die formelle Seite der Schrift einzugehen. Der Verf. verfügt über eine nicht unbedeutende Spekulationskraft, aber es mangelt seiner Schrift die nötige Klarheit. Die Hauptursache des oftmals verworrenen Stiles, der die Lesung zu keiner gerade angenehmen Arbeit

macht, liegt wohl in der Unklarheit der Ideen selbst. Dazu kommen noch ein häufig dem deutschen Sprachgeist zuwiderlaufender, schwerfälliger Satzbau und unrichtige Wortstellungen, von denen nur einige hier notiert seien. S. 73: ‚Eine Gleichheit schlechthin der Sünden'; S. 114: ‚Eine Vermehrung selbst ins Unendliche der rein sachlichen Ehre'. S. 130: ‚Die Überpflichtigkeit als solche des Werkes Christi' usw. Das Literaturverzeichnis ist ziemlich spärlich; am meisten vermißt man den gediegenen Kommentar des gelehrten Benediktiners J. B. Lardito: S. Anselmi uterque liber: Cur Deus homo necnon alius de Incarnatione Verbi. Tom. I. Salmanticae, 1699.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Les douze petits prophètes traduits et commentés par A. van Hoonacker, professeur à l'université de Louvain. Paris. Victor Lecoffre. 1908. XXIII + 759 Gr. 8.

Seit Knabenbauers großem zweibändigen Kommentar zu den ‚Kleinen Propheten' (Commentarius in prophetas minores. Parisiis. Lethielleux 1886) ist wohl kein größerer Kommentar zum ganzen ‚Zwölfprophetenbuch' (τὸ δωδεκαπρόφητον, תְּרֵיסַר) auf katholischer Seite mehr erschienen. Van Hoonacker, der gelehrte Exeget an der Universität Löwen, präsentierte uns vor gut einem Jahr einen solchen in französischer Sprache mit deutscher Gründlichkeit, nach kritischer Methode, einen Kommentar, an dem man Feile und Politur spürt; den zu lesen Gewinn bringt und mit dem sich auseinanderzusetzen Freude bereitet.

Die ersten Seiten (I—XVI) enthalten kurze einleitende Vorbemerkungen über die Sammlung der kleinen Propheten, über deren verschiedene Anordnungen in der hebräischen und griechischen Bibel, namentlich über deren mutmaßliche chronologische Aufeinanderfolge. Die drei Propheten Joel, Abdias, Jonas versetzt Hoonacker im Anschluß an Merx, Wellhausen, Baudissin und die meisten protestantischen Erklärer unter die jüngsten prophetischen Schriften. H. ist hierin neuzeitlich gerichtet; doch werden manchem die vorgeführten inneren Gründe als nicht beweiskräftig genug erscheinen, um Abdias dem 5., Jonas dem letzten Viertel des 5. und Joel der Zeit um 400 v. Chr. zuzuweisen. Die Argumente Knabenbauers, Kaulens, Vigouroux' u. a. die für ein höheres Alter jener drei Propheten eintreten, sind noch

lange nicht erschüttert. Die Literaturangabe (XIII—XVI) ist zwar mager, aber immerhin etwas; sie verrät den Trieb, die neueren Werke insbesondere der Protestanten zur Verwertung zu bringen. Sie ist mehr generell gehalten und erfährt eine weitere Ergänzung bei der speziellen Behandlung der einzelnen Propheten. Hier aber verrät H. allerdings eine souveräne Beherrschung der einschlägigen französischen, englischen, niederländischen und namentlich deutschen Literatur. Namen wie Wellhausen, Wünsche, Marti, Nowack, v. Orelli sind ihm gerade so geläufig wie Knabenbauer, Schegg, Trochon usw. Dankbar zu begrüßen ist die chronologische Tabelle (XVI—XXIII). Sie bringt die für eine historische Betrachtung der nachfolgenden Prophetenbücher so notwendigen Daten aus der Geschichte Israels und Judas und deren Konflikt mit den auswärtigen Völkern innerhalb des langen Zeitraumes vom Schisma an bis zur römischen Periode (935 bis 63 v. Chr.).

Bei den einzelnen Büchern befolgt H. für gewöhnlich folgendes Schema der Behandlung: die Person des Propheten, die Zeit und Zeitumstände, das Buch und die literarische Charakteristik desselben, Sondereigentümlichkeiten rücksichtlich der Form und des Inhaltes, Ergänzungen der allgemeinen Literaturangabe, Übersetzung und Kommentar.

Wer im Alten Testamente arbeitet, weiß, wie viele schwere Probleme sich dem Forschungstriebe entgegenstellen und wie wenige bisher zufriedenstellend gelöst sind. Es wirkt daher wohltuend, daß H. diesen zahlreichen Zeit- und Streitfragen nicht aus dem Wege geht, obwohl auch er seinerseits nicht immer Sicheres, sondern viel, recht viel Hypothetisches und Fragwürdiges bieten kann. Aber für jede Hypothese, die er verficht, bringt er klare, präzise Argumente und er legt das konservative Geständnis ab: ‚wir ziehen in allen Fällen es vor, bei Mangel an präzisen Argumenten, lieber mit der literarischen Tradition irre zu gehen, als Gefahr zu laufen, uns zu täuschen gegen sie‘ (vgl. S. XI). So ist unter den Exegeten keine Einheit erzielt, ob die Osee 1 u. 3 erzählten zwei ehelichen Verbindungen, die der Prophet auf Gottes Geheiß einging, historischer Natur sind oder nur eine allegorische Einkleidung. Knabenbauer, Cornely, Kaulen halten dafür, es seien zwei historische Vorgänge aus dem Leben des Propheten, die als symbolische Handlungen selbst den Wert einer Predigt an die Zeitgenossen hatten. Van H. hingegen hält das Erzählte für keine äußerliche, historische Tatsache, sondern für eine allegorische Einkleidung. Im Buche Amos interessiert den Leser vor allem die Stellung H.s zu dem ‚Heil verheißenden‘ Schlusse 9,8—15. Bekanntlich lassen Wellhausen, Nowack, Marti, Giesebrecht u. a. diesen Schluß von anderer Hand hinzugefügt sein. H. ver-

teidigt mit Recht und mit Glück die Ursprünglichkeit des Schlusses, der nicht zu entbehren ist. In der speziellen Einleitung zum selben Buch sind noch besonders lesenswert die Paragraphen über die Predigt des Propheten Amos, über die Charakteristik des Buches, dessen Komposition und aktuellen Zustand. Volle Zustimmung verdienen H.s Bemerkungen hinsichtlich der Strophik in den prophetischen Reden. Energisch werden seit Jahren die Prophetenschriften auf ihre metrisch-rhythmische Struktur untersucht und die gewonnene Erkenntnis der Textkritik zur Verfügung gestellt. Wie soll man sich zu diesem Unterfangen stellen. H. urteilt als Fachmann schon in den allgemeinen Vorbemerkungen (S. XI), daß die bisher erreichten Resultate noch viel zu unsicher seien, als daß man eine derartige Theorie zur Basis der kritischen Behandlung eines Textes machen dürfte. In der speziellen Einleitung zum Buche Amos (SS. 198—204) bietet H. dann noch weiterhin ein interessantes Spezimen der Meinungsverschiedenheiten unserer modernen Metriker und Rhythmiker. David H. Müller, Zenner, Condamin, Sievers, Harper, Löhr, Baumann, Marti werden für die Amosstücke (1,3—25; 5—6; 4; 7) in eine vergleichende Zusammenschau gebracht. Aus dieser grellen Meinungsverschiedenheit schließt H. nicht, es sei die Theorie der strophischen Komposition der Prophetenschriften überhaupt unhaltbar. Nein; er schließt mit maßvoller Besonnenheit nur das Eine, es dürfte annoch zu gewagt sein, die von den verschiedenen Systemen geforderte strophische Aufteilung des Textes zugleich schon als Kriterium der Authentizität und der Anordnung des Urtextes selbst zu betrachten. Der Protestant Conrad v. Orelli gebraucht in seinem schönen Kommentar ‚Die zwölf kleineren Propheten‘ (3. Aufl. S. 236 ff) schärfere Worte der Ablehnung. Sorgfältig führt H. die Diskussion über das winzige Prophetenbüchlein ‚Abdias‘, das ganze 21 Verse enthält und dessen Ursprung er im Gegensatz zur traditionellen Anschauung annäherungsweise in das Jahr 500 setzt. Er folgt hiebei den Fußspuren Wellhausens und Nowacks, welche die VV. 1—7 und 10—14 und 13b als ursprünglich und einheitlich gelten lassen, hingegen die Beschreibung des Unterganges Edoms nicht als prophetische Weissagung sondern als Erzählung einer schon vollendeten Tatsache auffassen und konsequent auch das Datum der Entstehung dieses Teiles in die Zeit nach dem babylonischen Exile ansetzen. Es sei erlaubt, zuletzt noch zu fragen, ob die von H. angeführte ‚interessante Studie‘ des P. Condamin (Revue biblique 1900) über ‚die Einheit des Abdias‘ den Wert einer bloßen Kuriosität übersteigt? Wenn ja, so bietet die von Condamin entdeckte Form des einfachen Chorliedes hinreichende Garantie für die Einheit und Echtheit des ganzen kleinen Liedes. Eine Nachprüfung der Arbeit Condamins hätte mehr Wert gehabt als die hochnotpeinliche Untersuchung über den künstlichen Mosaikcharakter unseres Buches nach den Kritikern.

Es ist nicht möglich, den reichen Inhalt dieses Kommentars noch weiter auszuschöpfen. Das bisher Gesagte, das Gelobte, wie das mit Reserve angeführte bestätigt, daß Hoonackers Kommentar eine große Leistung ist. Nur sei zum Schlusse noch der messianischen Weissagungen gedacht, deren Erklärung und Verteidigung eine besondere philologische und theologische Genauigkeit gewidmet wird. Ein alphabetisches Sachregister (SS. 742—757) und eine Liste von erklärten hebräischen Worten (SS. 758—759) schließen den reichen Kommentar.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Die Frauenfrage. Von Victor Cathrein S. J. Dritte, umgearbeitete und vermehrte Auflage. Freiburg, Herder, 1909. VIII u. 240 S.

Die Grundgedanken und die Ziele der heutigen Frauenbewegung berühren nicht nur das katholische Leben, sondern auch so vielfach die katholische Glaubens- und Sittenlehre[1]), daß die Besprechung eines Werkes, welches über diese Bewegung handelt, auch in einer Zeitschrift für katholische Theologie wohl an der Stelle ist. Der Bewegung jede Berechtigung abzusprechen, geht gewiß nicht an. Die seit einem Jahrhundert eingetretene Umgestaltung der Erwerbs- und Produktionsverhältnisse hat auch die äußere Lage der Frauen erheblich geändert, so daß auch die rechtlichen und gesellschaftlichen Normen einer gewissen Änderung bedürfen. Wer indes die in der Frauenbewegung sich kundgebenden Tendenzen überschaut, wird gestehen müssen,

[1]) Nur auf einige Berührungspunkte sei hier hingewiesen. Daß die sozialdemokratische Frauenbewegung auf der Leugnung der kirchlichen Dogmen sowohl vom sakramentalen Charakter der Ehe, als auch der Unauflöslichkeit derselben beruht, braucht nicht erwähnt zu werden; über die Forderung, daß auch der außereheliche geschlechtliche Verkehr (fornicatio) als ehrbar angesehen werde vgl. Cathrein, Frauenfrage S. 44 f (Matth 15,19; Mark 7,21; 1 Kor 6,13 usw.) — Eine völlige Gleichstellung der Ehefrau mit dem Ehemanne, welche wenigstens auch in der bürgerlichen Frauenbewegung gefordert wird (S. 64), ist gegen 1 Kor 11,3 ff; Eph 5,22; Kol 3,18; 1 Petr 3,1 ff. — Eine zwangsweise eingeführte Trennung der Kinder von den Eltern behufs Unterbringung in einer Krippenanstalt ist Verletzung der Pietät (S. 136). — Was ‚die Erlösung der Frau von dem Übermaß an Mutterschaft‘ (S. 48) angeht, vgl. Gen 38,10.

daß sie sogar die Grundlagen der menschlichen Gesellschaft bedroht, noch viel mehr als man das zB. von der Arbeiterbewegung auch in ihrem akutesten Stadium sagen konnte. Ihren Ausgang nimmt auch sie von den sog. Menschenrechten, welche die Pariser Nationalversammlung gegen Ende August 1789 pomphaft verkündete[1]). So kennzeichnet sich die heutige Frauenbewegung als eine Frucht des Liberalismus und seiner antireligiösen Welt- und Menschenauffassung. Es ist ganz richtig, daß die siebenzehn Sätze, welche von den ‚Menschenrechten‘ handeln, des weiblichen Geschlechtes nicht ausdrücklich gedenken; sicher haben die Verkündiger derselben auch gar nicht die Frauen als Trägerinnen dieser Rechte hinstellen wollen, wie es ihnen auch nicht darum zu tun war, gerade allen männlichen Bürgern den Genuß dieser Rechte und die Teilnahme an der Regierung zu sichern. Nachdem aber einmal die mehr begüterten Bürger, auf vermeintliche ‚Menschenrechte‘ pochend, sich ein größeres Maß von Freiheit und dazu die Teilnahme an der Staatsregierung errungen hatten, meldete sich einige Jahrzehnte später auch die ärmere und weniger gebildete Klasse als ‚Menschen‘ an und verlangte auch für sich die gleichen Freiheiten und die gleichen Rechte, welche die Reicheren und Gebildeteren gefordert und erhalten hatten. Was dann unmittelbar nach dem Jahre 1789 nur vereinzelt geschah[2]), ist jetzt mehr allgemein geworden: auch die Frauen machen ihre Menschenwürde geltend, sie behaupten, keineswegs Menschen zweiter Ordnung zu sein, vielmehr die Menschenwürde ebensowohl zu besitzen wie die Männer, auch von den Lasten, die das Menschengeschlecht tragen muß, keineswegs nur den geringeren Teil zu tragen. Gerade so gut wie die Männer behaupten sie von sich sagen zu können: Ich bin ich, und auf die Geltendmachung und Entwickelung ihrer Persönlichkeit oder Individualität ebenso wohl ein Recht zu haben wie die Männer usw.[3]). Dieser Ich-Ton klingt aus allen Forderungen der Gleichstellung der Frauen mit den Männern heraus und gar nicht selten werden diese Forderungen ausdrücklich mit den ‚Menschenrechten‘ begründet.

---

[1]) Vgl. Leonis XIII Encyclica ‚Immortale Dei‘ (Über die christl. Staatsordnung) Herder'sche Ausg. S. 10 u. 30 ff.

[2]) Vgl. Rösler, Die Frauenfrage² S. 398.

[3]) Der französische esprit hat für die Sucht, auf das Ich sich zu berufen, den ganz zutreffenden Ausdruck moimisme erfunden; im Deutschen müßte man ihn mit Ichkrankheit oder Ichwahn wiedergeben.

Da diese Pseudo-Menschenrechte auf einer durchaus unchristlichen Welt- und Menschenauffassung beruhen, so muß sich die heutige Frauenbewegung den Vorwurf gefallen lassen, dem Geiste des Christentums fremd und in vielen Forderungen ihm zuwider zu sein. Daß Mißstände auf sozialem und ökonomischen Gebiete vorhanden sind, welche dringend Abhilfe erheischen, kann nicht geleugnet werden, aber diese berechtigen durchaus nicht zu so weitgehenden Forderungen, wie solche gestellt werden, und namentlich auch nicht zur unmittelbaren Teilnahme der Frauen am politischen Leben und an der Staatsverwaltung.

Trotz der Erfahrungen, welche wir allerdings auf anderen Gebieten gemacht, kann sich niemand darüber wundern, daß die protestantischen Frauen so wenig Widerstandskraft gegen die emanzipatorischen Bestrebungen an den Tag legen. Die Klage, welche Paulsen über die akademisch Gebildeten ausspricht, scheint auch bezüglich der Frauen berechtigt zu sein, daß es ihnen ‚in Sachen der letzten allgemeinen Fragen an festen Grundsätzen und Grundanschauungen fehlt, was dann in einem haltlosen Skeptizismus nicht minder als in der Widerstandslosigkeit gegen jede von irgendwoher kommende Windsbraut paradoxer Einfälle zutage tritt'[1]). Umsomehr muß darüber gewacht werden, daß in die katholischen Frauenkreise nicht solche Ideen eindringen, welche der richtigen Antwort auf die letzten allgemeinen Fragen, von wem und für wen der Mensch und die Frau auf Erden ist, widersprechen. Wegen der weiten Verbreitung, welche die falschen Grundsätze bereits gefunden haben, könnte man versucht sein, statt von einer Frauenbewegung vielmehr von einer Frauengefahr zu sprechen[2]).

---

[1]) Paulsen, Die deutschen Universitäten usw. bei Cathrein S. 36.

[2]) Das Programm des ‚Bundes deutscher Frauenvereine 1907' (vgl. Helene Lange, Die Frauenbewegung in ihren modernen Problemen, 1908 S. 130 ff) enthält auch die Forderung: ‚Die Ehe ist auch im Familienrecht als eine Gemeinschaft zweier völlig Gleichstehender aufzufassen. Die gesetzlichen Vorrechte des Mannes . . . sind zu beseitigen. Die elterliche Gewalt ist auch der Mutter in vollem Umfang zu gewähren. Als gesetzliches Güterrecht gilt Gütertrennung. Die Frau verwaltet und verfügt über ihr gesamtes Vermögen selbständig. Außerdem ist der Mann zu verpflichten, ihr einen bestimmten Prozentsatz seiner Einkünfte zur persönlichen Verfügung zu stellen usw.' (S. 131). Außerdem: ‚Erschließung aller Berufe, in denen sich Frauen zu angemessener Arbeitsleistung befähigt fühlen. Erschließung aller für diese Berufe geschaffenen Bildungswege . .

Selbstverständlich müssen die Wünsche und Ziele, welche sich in der heutigen Frauenbewegung kundgeben, einzeln und zwar unter der doppelten Rücksicht ihrer Übereinstimmung mit dem christlichen Sittengesetze und ihres praktischen Nutzens geprüft werden. Der Verf. behandelt an erster Stelle die Erweiterung des selbständigen Erwerbes der Frauen, welche vorzüglich für die Frauen des Mittelstandes verlangt wird, da gerade diesen sowohl die notwendige Beschäftigung als auch eine für den Unterhalt der Familie erforderliche Nebeneinnahme fehlt. Ohne jede Engherzigkeit stellt er (S. 105) über die Zulassung der Frauen zu neuen Erwerbszweigen den Grundsatz auf: ‚Man kann die Frauen unbedenklich zu allen Erwerbszweigen und Berufen zulassen, für welche sie die nötige Befähigung besitzen, vorausgesetzt, daß die Interessen der Sittlichkeit und das Wohl der Familie nicht im Wege stehen‘. Damit sind die drei Bedingungen (Befähigung, Sittlichkeit, Familienwohl), welche im Interesse des Einzel- wie des öffentlichen, des zeitlichen wie des ewigen Wohles zu beachten sind, sehr richtig angegeben. Wenn man das Familienwohl seinem ganzen Umfange nach nimmt — und das wird wohl auch die Auffassung des Verf. sein — kann man mit Hilfe dieses Grundsatzes auch schon das Sichhindrängen des weiblichen Geschlechtes zu den verschiedensten Schulen, behufs Erlangung der erforderlichen Fachbildung in den mannigfaltigsten Erwerbszweigen beurteilen. Frauen nämlich, welche in ihren jugendlichen Jahren sich an eine bestimmte Erwerbstätigkeit gewöhnt haben und für diese ausgebildet sind, hingegen die standesmäßigen häuslichen Arbeiten nicht gelernt noch liebgewonnen haben, werden nach ihrer Verheiratung ihrem Manne und ihren Kindern selten das bieten, was sie ihnen bieten sollten und was das Wohl der Familie erfordert. Schon von vornherein läßt sich annehmen, daß sie die von Jugend auf leicht und lieb gewordene Beschäftigung den Haus- und Familiensorgen vorziehen. Was der Verf. S. 121 f aus den Berichten der Gewerbe-Aufsichtsbeamten mitteilt, bestätigt

---

Im allgemeinen muß es dem eigenen Ermessen der Frau überlassen bleiben, zu entscheiden, wie weit sich die Ausübung eines Berufes mit den Pflichten der Ehe und der Mutterschaft verträgt‘ (S. 133). Für das öffentliche Leben verlangen sie: ‚Das unbeschränkte Vereins- und Versammlungsrecht; das volle Stimmrecht in der kirchlichen Gemeinde; das aktive und passive kommunale Wahlrecht; das aktive und passive politische Wahlrecht‘ (S. 135).

Mit diesen Forderungen stimmt das ‚Programm des deutschen Frauenvereins 1905‘ vielfach überein, wenn auch sein Ton gemäßigter ist.

diese Annahme. Wenn dort sogar von Fabrikarbeiterinnen gesagt wird, ‚daß Sinn und Geschick für die Hauswirtschaft durch ständige Fabrikarbeit geradezu abgetötet ist und diese als liebgewordene Tätigkeit auch in der Ehe fortgesetzt wird oder wieder aufgenommen wird, obwohl kein eigentlich zwingender Grund vorliegt', so kann man sicher behaupten, es werde das in noch höherem Grade der Fall sein bei Arbeiten, die dem Menschen mehr zusagen, als die Fabrikarbeit, und es werden daher Frauen, welche in ihrer Jugend an eine höhere Berufsarbeit sich gewöhnt haben, zum Schaden des Familienlebens und der Kindererziehung diese Berufsarbeit den häuslichen Arbeiten vorziehen. Das umfangreiche Zahlenmaterial, mit welchem Gnauck-Kühne[1]) die materielle Notlage vieler Frauen in Deutschland dartut, mag allerdings zum Beweise hinreichen, daß für die Erweiterung der Möglichkeit selbständigen Erwerbes zu sorgen ist, sowie auch passende Beschäftigung für die verheirateten Frauen namentlich des Mittelstandes ausfindig gemacht werden muß. Aber weder jene Zahlen noch die sonstigen der äußeren Lage des weiblichen Geschlechtes entnommenen Gründe berechtigen die auch von der bürgerlichen Frauenbewegung gestellte Forderung, es solle der weiblichen Jugend die schrankenlose Möglichkeit geboten werden, sich für alle jene Erwerbszweige auszubilden, welche ihren physischen und geistigen Kräften entsprechen. Das Richtige wäre vielmehr, auch unter diesen Erwerbszweigen mit Rücksicht auf die Ehe- und Mutterpflichten des weitaus größten Teiles des andern Geschlechtes eine Auswahl zu treffen.

Der Verf. berührt hier auch die schwierige Frage nach dem gerechten Lohne für die Frauenarbeit (S. 111) und spricht sich für die Unterscheidung zwischen der Entlohnung des Produktes und der Arbeit aus. Wenn die Entlohnung nach dem Produkte bemessen wird, muß der Grundsatz gelten: ‚Gleiche Leistungen sollen auch gleich bezahlt werden, gleichgiltig, ob sie von Männern oder Frauen herrühren'. Hingegen kommt bei der Entlohnung der Arbeit nicht nur der Umstand in Betracht, daß die normalen Unterhaltskosten für Frauen geringer sind als für Männer, sondern auch, daß für die Höhe des Lohnes für männliche Arbeit der Mann auch als tatsächlicher oder künftiger Familienvater, der durch seine Arbeit die Familie zu unterhalten hat, in Betracht kommt, während der Lohn einer Arbeiterin doch nur als

[1]) Die deutsche Frau um die Jahrhundertwende S. 35 ff.

Ergänzung der Unterhaltskosten der Familie hinzuzutreten hat[1]). So scheint die geringere Entlohnung der Frauenarbeit, auch wenn diese von der eines Mannes sich in nichts unterscheidet, den Grundsätzen der christlichen Gerechtigkeit noch nicht zu widersprechen.

Daß der Verf. die Stellung des Vaters in der Familie, wie sie nach der Lehre der Offenbarung (vgl. Gen 2. 18,32; 1 Kor 11,3 33) und nach der Vernunft sein soll, gewahrt wissen will und daher die Forderung auch des ‚Bundes der deutschen Frauenvereine‘ (S. 64) abweiset, ist selbstverständlich.

Die Frauenbildungsfrage ist an sich sekundärer Natur, da die in der Jugend zu erhaltende Bildung sich nach der Stellung und Beschäftigung im späteren Leben richten muß. Doch stellt die heutige Frauenbewegung sie teilweise deshalb in den Vordergrund, weil man das weibliche Geschlecht durch die höhere Bildung geeigneter machen will zur Selbstemanzipation, besonders auch auf dem politischen Gebiete[2]). Der Verf. hält eine Reform des Mädchenunterrichtes und eine höhere Bildung des weiblichen Geschlechtes allerdings für notwendig, sieht aber auch mit Recht das Begehren nach unbeschränkter Zulassung zu den Universitäten als unberechtigt und krankhaft an. Doch scheint er diesen Bildungsdrang nicht für sehr gefährlich zu halten; er werde, wenn man den Frauen ihren Willen lasse, schon wieder aufhören, indem sich schließlich zeigen müsse, daß stärker als aller Wissens- und Bildungsdrang sich doch der Drang zur Ehe zu gelangen, erweisen werde. Damit wird der Verf. die Durchschnittsfrau wohl richtig taxieren. Indes will es mir doch scheinen, daß die öffentlichen Gewalten die heutige und künftige Frauenwelt vor einer solch schweren Enttäuschung zu bewahren die Pflicht haben, zumal da ein Zurückweichen vor der Eroberungslust des weiblichen Geschlechtes wohl notwendig eine soziale Krisis herbeiführen und die ohnehin bestehende Krisis noch verschärfen würde.

Die Forderung der Koedukation der beiden Geschlechter lehnt der Verf. ab (S. 150 f). Jene Kreise, welche als vorzüglichsten Zweck von Erziehung und Bildung die Entwickelung der Individualität

---

[1]) Vgl. Mausbach, Die Stellung der Frau im Menschheitsleben S. 101 f.

[2]) ‚Der Kampf um das unumschränkte Hochschulstudium bedeutet mehr als ein Ringen um eine Erweiterung der Erwerbstätigkeit‘ Pierstorff in Elsters Wörterbuch der Volkswirtschaft Art. Frauenfrage S. 802 f.



ansehen — und diese Anschauung hat ohne Zweifel viel Berechtigtes — können folgerichtig gar nicht für die Koedukation eintreten, indem jede Schule eine nivellierende Wirkung auf die Schüler ausübt. Die Koedukation ist dem Prinzip der individuellen Ausbildung zuwider; sie wird der eigentümlichen Naturanlage der Geschlechter nicht gerecht, sondern stutzt das eine zu nach der Anlage des andern.

Mit umsichtiger Erwägung der Gründe für und wider lehnt der Verf. die Forderung sowohl des passiven wie auch des aktiven politischen Wahlrechtes für die Frauen ab. Mir kommt dieses Kapitel des Buches als das bestgelungene vor. Nicht die Menge der an der Gesetzgebung Teilnehmenden bietet Gewähr für die innere Güte der Gesetze, sondern die Einsicht und Weisheit der Gesetzgeber. Augenblicklich stehen in Deutschland die Sachen gar so, daß die Teilnahme der Frauen an der Gesetzgebung, wenn sie sich auch auf das aktive Stimmrecht beschränkte, das öffentliche Wohl und die Grundsätze des Christentums gefährdete. Von den wahrhaft christlichen Frauen darf man gewiß verlangen, daß sie ein solches Maß von christlicher Demut aufbringen, um das auch für das öffentliche Leben und für die staatliche Gesetzgebung gelten zu lassen, was der hl. Thomas von Aquin über das Verhältnis der Ehegatten zu einander sagt: Naturaliter femina subjecta est viro, quia naturaliter in homine magis abundat discretio rationis[1]). Daß das weibliche Geschlecht in anderer Hinsicht dem männlichen Geschlechte sowohl an einzelnen intellektuellen Gaben als an gewissen moralischen Anlagen überlegen ist, wird von niemandem geleugnet. Die Frauen, welche aus solchen Worten den unberechtigten Schluß ziehen, das weibliche Geschlecht werde als schlechthin dem männlichen inferior angesehen, stellen dadurch ihrer discretio rationis kein besonders günstiges Zeugnis aus. Wie der nationale Chauvinismus die Augen blendet für die Schwächen der eigenen und die Vorzüge einer andern Nation, so hat der Zeitgeist im weiblichen Geschlechte auch einen das Geisteslicht verdunkelnden und den gegenseitigen Frieden störenden Sexualismus — so möchte man ihn nennen — wachgerufen und mächtig entfacht. In keinem der

---

[1]) Summa theol. 1. q. 92. art. 1. ad 2. — ‚Wenn irgendwo das „Genie", die spezifische Begabung des Weibes nicht liegt, so ist es die Sphäre der Gesetzgebung, der Rechtsprechung, der abstrakten Erledigung von Verwaltungssachen, der sicheren Zügelung und Beherrschung der Massen'. Mausbach, Die Stellung der Frau im Menschheitsleben. S. 51.



Länder, welche in den verflossenen achtzehn Jahrhunderten die Wohltaten der christlichen Kultur genossen, ist es je zu einer solchen Frauenbewegung gekommen, wie sie heutigen Tages namentlich auch in Deutschland auftritt. Vertrauensvoll haben die Frauen in den verflossenen christlichen Zeiten die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten den Männern überlassen, die ja durchschnittlich gerade den besten Teil ihrer Erziehung den Frauen verdankten. Bei dieser Teilung des Einflusses auf die öffentlichen Angelegenheiten befand sich auch das weibliche Geschlecht wohl; ein Paradies auf Erden hatten weder die einen noch die andern. Erst der in den Prinzipien von 1789 ausgeprägte unchristliche Liberalismus hat die den christlichen Grundsätzen entsprechenden sozialen Bande aufgelöst, die Frauen der ärmeren Volksklasse zur selbständigen Erwerbstätigkeit genötigt, die Kulturvölker mit falschen religiösen und sozialen Ideen angesteckt und zur Frauenbewegung Anlaß gegeben. Für ihr eigenes Geschlecht und für die Männer erwerben sich jene Frauen wahre Verdienste, welche den Grundsätzen der christlichen Glaubens- und Sittenlehre wieder Eingang in die Familien und in das gesamte öffentliche Leben zu verschaffen suchen, nicht jene, welche das bestehende Übel durch ein anderes — möglicherweise, wenn man alle seine Begleitumstände ins Auge faßt, noch größeres Übel, die Frauenemanzipation, zu heilen vorschlagen.

Das vorliegende Buch bildet, da es unmittelbar die praktische Seite der Frauenfrage behandelt, eine willkommene Ergänzung zu dem verdienstvollen Buche von P. Augustin Rösler, welches die theoretische Seite der gleichen Frage mit einer fast lückenlosen Allseitigkeit und Gründlichkeit behandelt[1]). Wer übrigens aus den theoretischen Prämissen die praktischen Konsequenzen zu ziehen versteht, der wird auch für sein praktisches Eingreifen in die heutige Frauenbewegung aus Röslers Buch reichsten Nutzen ziehen. Nachdrücklichst weisen beide Autoren die christlichen Frauen einerseits auf ihr erhabenes Vorbild, die hehre Gottesmutter, andererseits zur Erweiterung ihrer äußeren Beschäftigungen nebst anderem auch auf die Betätigung der christlichen Charitas hin.

Innsbruck. Joseph Biederlack S. J.

---

[1]) Vgl. diese Zeitschr. (Bd. 31) Jhg. 1907 S. 531 ff.

1. Roderich Benedix, **Der mündliche Vortrag.** Ein Lehrbuch für Schulen und zum Selbstunterricht. 1. Teil. Die reine und deutliche Aussprache des Hochdeutschen. 10. Aufl. 1905. Leipzig, J. J. Weber. — 2. Teil. Die richtige Betonung und Rythmik der deutschen Sprache. 5. Aufl. 1904. Ebd. — 3. Teil. Die Schönheit des Vortrages. 5. Aufl. 1901. Ebd. — Rod. Benedix, **Redekunst.** 6. Aufl. Ebd. 1903. (J. J. Webers illustrierte Handbücher. Bd. 68.

2. Karl Skraup, **Mimik und Geberdensprache.** Mit 58 Abb. 2. Aufl. Ebd. 1908.

3. Oscar Guttmann, **Gymnastik der Stimme.** 7. Aufl. Ebd. 1908.

Diese Katechismen verdienen die Aufmerksamkeit aller Redner, besonders auch der Prediger, da sie in sehr geeigneter Weise zur Vervollkommnung des mündlichen Vortrages anleiten.

1. Die Büchlein von Rod. Benedix sind besonders wertvoll durch die vielen mit hervorragendem Geschick zusammengestellten Übungsbeispiele. Wer die Mühe nicht scheut, selbe oft laut durchzusprechen, wird Ohr und Zunge bald gewöhnt haben an eine schöne, richtige und dialektfreie Aussprache. Allerdings muß damit die Lesung guter Poesie verbunden sein für denjenigen, der über Quantität, d. h. Länge und Kürze der Silben nicht im klaren ist, wenn er nicht Gelegenheit hat, gute Redner zu hören. Einen zweiten Vorzug sehen wir in den klaren, kurzen Begründungen der Vortragsgesetze. Man wird mit Freuden inne, daß daraus ein Mann spricht, der den Geist der Sprache versteht und darum Aufschluß geben kann, warum dies und jenes fehlerhaft ist oder schön und natürlich. Ganz besonders gefallen uns nach dieser Richtung hin die Regeln über den Beziehungston. Ihn treffen, heißt ja erst richtig vortragen und den ganzen Inhalt, die ganze Prägnanz der schlummernden Gedankenwerte in Erscheinung stellen.

Mit guten Gründen tritt Benedix auch dafür ein, daß man den rhythmischen Wert der Silben nicht, wie bisher fast allgemein üblich war, nach Länge und Kürze, sondern nach der Schwere messe. Die vielen Hexameterungetüme unserer schönen Muttersprache geben dem Autor gewiß recht — die Silben ‚auf, aus, ein‘ und ähnliche können doch, weil ihrem Wesen nach lang, nie kurz, wohl aber wegen ihrer untergeordneten Bedeutung rhythmisch leicht werden! Stammsilben hingegen sind immer rhythmisch schwer, wären sie auch kurz. Allerdings

wird eine solche Frage kaum in einem Buche über den Vortrag entschieden werden. Eine kleine Ausstellung sei uns erlaubt. Im 2. Teil ‚Richtige Betonung ꝛc.‘, § 10 S. 23 sagt der Autor: ‚Bei einem Behauptungssatz sinkt der Ton am Schlusse, bei einem fragenden Satze ist es umgekehrt, der Ton wird gehoben‘. Dieser Satz ist nur mit Einschränkung richtig. Wenn nämlich der Fragesatz ein begriffliches Fragewort (wer? was? warum? ꝛc.) enthält, verlangt er am Schlusse den Tonfall der Behauptungssätze[1]). Der ‚Beziehungston‘ wird allerdings manchmal Tonhebung am Schlusse verlangen. Z.B. Wo warst du heute? (dies Wort mit Hebung ausgesprochen), drückt einen Gegensatz zu gestern aus.

Es möge noch eine kurze Inhaltsangabe folgen. Der erste Teil behandelt die reine und deutliche Aussprache des ‚Hochdeutschen‘, also der Vokale und Diphthonge, Lippen-, Zungen-, Gaumenlauter, Konsonantenhäufungen, Zusammenstoßen von Mitlauten und ‚rhythmische Mißverhältnisse‘. Der zweite Teil hat die richtige Betonung und Rhythmik der deutschen Sprache zum Gegenstande. Er gibt Regeln über Satzton, Wortton (Substantiv, Adjektiv, Pronomen, Zahlwort ꝛc.), Beziehungston, rhythmischen Ton, Pausen. Der dritte Teil lehrt ‚Schönheit des Vortrages‘. Nach einigen Ausführungen über ‚Bildung der Stimme, Geläufigkeit, Deutlichkeit, Atmen, Pausen, Zeitmaß, werden eingehend besprochen: Vortrag des Verses, Melodie der Sprache, Tonfarben, Tonarten, ferner Vortrag des Didaktischen, Epischen, Lyrischen, Komischen, Konversationston, Emphase, Steigerung, Tonmalerei, Grundtonarten, Refrain.

Für alles sind gute Beispiele in reichem Maße beigegeben. Diese fehlen in der ‚Redekunst‘, die nur das allernotwendigste enthält, an thematischem Inhalt aber alles kurz zusammenfaßt, was in den 3 erstbesprochenen Werken ausführlicher gegeben wurde. Wer sich das größere Werk nicht anschaffen will, sollte wenigstens das kleine kaufen und studieren.

2. Karl Skraups ‚Mimik und Geberdensprache‘ hat allerdings seinen Hauptwert für den Schauspieler, sowohl was Text, als Abbildungen angeht. Trotzdem, halten wir dafür, wird auch ein Prediger diese Abhandlungen mit Nutzen lesen. Für jene Priester, denen es obliegt, Schauspielaufführungen in kath. Vereinen zu leiten und einzuüben, wird Skraup ein ausgezeichneter Führer sein. Aber auch

[1]) Vgl Jungmann-Gatterer, Theorie der geistl. Beredsamkeit. Freiburg 1908, Herder. Nr. 274 b Regel, S. 376. Jungmann beruft sich am angegebenen Orte auf die Erfahrung und, wie es scheint, mit vollem Rechte.

für andere wird es gut sein, aufmerksam gemacht zu werden, wie die verschiedenen Affekte in Miene und Geberden sich nach außen offenbaren. Auf die Kanzel gehört Theaterpose und Mimik gewiß nicht, aber ebenso wenig hölzerne Unnatur, die kein anderes Ausdrucksmittel innerer Zustände kennt als farbloses Geschrei. Ist es nicht im höchsten Grade widerlich und unnatürlich, einen Prediger mit höchster Emphase auf der Kanzel donnern zu hören, während keine Fiber seines starren Antlitzes sich regt, das Auge matt in einen Kirchenwinkel schaut, die Hände wie gelähmt von der Brüstung hängen? Wer mag ihm glauben? Wäre die vorgetragene Wahrheit wirklich so furchtbar, wie die Stimme klingt, müßte doch der Prediger selbst auch ein wenig Ergriffenheit zeigen, wäre die verkündete Wahrheit wirklich so schön, müßte deren Anblick doch einen kleinen Schimmer der Freude, des Trostes in die Augen, auf das Antlitz des Redners zu zaubern vermögen. Auch die Gesten müßten Leben bekommen und nicht nichts oder das gerade Gegenteil von dem sagen, was der Mund spricht. Also tolle lege! In der Praxis aber bleiben wir eingedenk der Gegenwart Christi und der Engel, wie der Stola, die wir tragen; sie ist Symbol des Kreuzes.

3. Oscar Guttmanns ‚Gymnastik der Stimme' hat uns wegen des Tones weniger gefallen, der manchmal durchklingt; die Sache ist gut. Wünschenswert ist es für den Redner, die Stimmorgane, deren Tätigkeit &c. genau zu kennen. Wichtiger noch ist es ohne Zweifel, selbe schonen, besser ausbilden und gut und richtig atmen zu lernen. Wie wenige verstehen das, selbst Sänger! — Nach all diesen Richtungen hin bietet Guttmann viel und gutes in Wort und Bild. Die von ihm vorgeschriebenen Übungen zur Erweiterung des Brustkastens, für Zunge und Lippen, weichen Gaumen, Unterkiefer, werden gewiß vom besten Einflusse sein nicht bloß für deutlichen Vortrag, sondern auch für die Gesundheit. Was über richtige Aussprache des Alphabetes gesagt wird, ergänzt die Ausführungen Benedix' in glücklicher Weise nach der physiologischen Seite hin. Die Forderungen inbetreff der Aussprache des ‚g' (Anlaut-g, Inlaut und Auslaut-ch oder ‚j' mit Ausnahmen! also zB. Ganz, Flug(ch), wechgegeben, Könijin) gehen doch etwas zu weit. Allein darüber wollen wir mit dem etwas gereizten Autor nicht rechten.

Zwei Bemerkungen fügen wir noch an; sie betreffen den Ton, von dem schon oben die Rede war. S. 50 steht der Satz: ‚Wer wünscht,

kann hier auch der Eunuchen (Haremswächter) mit ihren Knabenstimmen gedenken, sofern er es beim römisch-katholischen Kirchengesang früherer Jahre nicht näher hat'. — Sollte es vielleicht H. Guttmann nicht wissen, möchten wir ihm sagen, daß die offizielle römische Kirche mit dieser Tatsache nichts zu schaffen hat, außer daß sie die Entmannung mit dem Banne bestraft und der Irregularität — Seite 47 enthält eine verschleierte Einladung zu mäßigem sexuellem Genuß. Es sei dies die Art, wie auf natürlichste Weise der Ton eine Seele erhalte, die er bei völliger Abstinenz (Zölibat...) nicht gewinne. Solche Behauptungen sind kaum geeignet, die Theatersitten zu bessern. Außerdem meinen wir, man sollte eine Gymnastik der Stimme ohne konfessionelle Voreingenommenheit schreiben können. Dies beziehen wir auch auf jene, allerdings seltenen Stellen des Buches, aus denen der nackte Materialismus spricht — Vgl. S. 46 u. 47. Durch Wegfall dieses Aufputzes und eine mehr sachlich ruhige Behandlung mancher Partien würde das Büchlein nur gewinnen.

Laibach. Josef Schett S. J.

Dr. Karl Christof Scherer. **Religion und Ethos.** Ein Beitrag zur Darlegung und Apologie des Wahrheitsgehaltes der theozentrischen Moral. VIII + 207 S. Paderborn, Schöningh 1908.

Hauptsächlich 6 Denker des modernen Deutschland, die mit mehr oder weniger Recht in bedeutendem Ansehen stehen und als Gegner der theozentrischen Moral auftreten, werden von Professor Scherer einer Kritik unterzogen. Dies geschieht, wie er selbst im Geleitworte angibt, so, daß er zuerst die gegnerischen Einwendungen kurz im Zusammenhange des betreffenden Systems darlegt und dann eine kritische Würdigung anfügt. Bei dieser Darlegung verbindet sich Objektivität mit klarer durchsichtiger Darstellung, so daß man wirklich ohne große Mühe einen Einblick in den Gedankengang des kritisierten Autors erhält. Bei der kritischen Würdigung sucht sich der Verfasser so viel als möglich in den Gegner hineinzudenken und von dessen Anschauungs- und Ausdrucksweise aus ein Urteil über seine Aufstellungen zu geben. Dührings Widerlegung geschieht fast durchgehends mit den Worten moderner, nicht katholischer Autoren. Gižycki erfährt kurze Zurückweisung durch sich selbst. Daß hiebei leichtfertige und unwissenschaftliche Behauptungen mitunter auch scharf abgewiesen werden, ist ebenso berechtigt, wie der ruhige und sachliche Ton der Auseinandersetzung im Allgemeinen angenehm berührt. Nach einer kürzeren Be-

sprechung des Kant'schen Systems (2. Kap.), dessen Stellung zur Religion sehr gut dahin charakterisiert wird, daß diese in seiner Ethik eine höchst überflüssige Rolle spiele, wird die Hauptaufmerksamkeit (im 3. Kap.) der modernen idealistischen Ethik zugewandt. Aus der ganzen Arbeit scheint eine relative Vorliebe für Wundt und seine Methode hervorzuleuchten. Paulsen wird als in der Hauptsache mit Wundt übereinstimmend nur nebenbei öfters herangezogen, während Theodor Lipps eigens besprochen, aber kürzer abgetan wird. Über die Hälfte der ganzen Abhandlung (114 S.) beschäftigt sich mit Wundt.

Bei dem Bestreben, aus den Aufstellungen der modernen Ethiker das Brauchbare anzunehmen, tritt der Wunsch nach möglichster Anbequemung hervor, natürlich mit Ausscheidung alles dessen, was mit ihren irreligiösen oder antireligiösen Behauptungen in notwendiger Verbindung steht. Es möchte uns scheinen, daß dieser Wunsch manchmal ihren Ausführungen ein allzu großes Lob erwirkte und andrerseits auch dort noch Übereinstimmung entdeckte, wo sie von jenen kaum mehr anerkannt werden dürfte. So erscheint uns zB. Wundt allerdings als ein ausgezeichneter Physiolog, in der Psychologie als ein feiner, ja wenn man will, genialer Beobachter, aber die eigentliche Denkarbeit, scharfe Abgrenzung der Begriffe, genaue Spekulation ist weniger seine Sache. Unter anderem fließen ihm zB. sinnliche Vorstellung und geistiges Begreifen ebenso in ein unbestimmtes Etwas zusammen, wie er sinnliches Begehren und geistiges Streben nicht klar zu unterscheiden vermag, weshalb er auch so oft unterschiedslos vom Wollen bei Mensch und Tier redet. Seine Lehre von der Heterogonie der Zwecke zeigt sicher ebenso von einer feinen psychologischen Beobachtung, wie andererseits ihre weite Ausdehnung mehrfache Verwechslungen voraussetzt. Ähnliches ließe sich in Bezug auf Kant dartun mit dem Unterschied, daß bei ihm von feiner psychologischer Beobachtung natürlich keine Rede sein kann, da alles ganz abstrakte Spekulation ist.

Was die zweite Bemerkung anbelangt, so verteidigt beispielsweise Scherer die Wundt'sche psychologische Methode bei Auffindung des richtigen Religionsbegriffes auch mit dem Hinweise auf Tilmann Pesch. Er selbst dürfte aber hiemit den bedeutenden Unterschied, der zwischen beiden Autoren besteht, kaum leugnen wollen. Gewiß suchen beide die Entstehung der Religion (im subjektiven Sinne natürlich) psychologisch zu erfassen, aber Pesch setzt einen schon früher bestimmten Religionsbegriff voraus. Er beantwortet die Frage: Wie entsteht Gotteserkenntnis im Menschen und warum ist sie die allein mögliche Grundlage der Religion? Wundt dagegen fragt: Was ist Religion? Er findet, daß wir noch gar nicht über einen eindeutigen Begriff verfügen und geht nun auf psychologischem Wege auf die Suche nach diesem Begriffe aus. Wenn er bei dieser psychologischen Untersuchung des ‚Phänomens Religion' nur wenigstens die all=

gemein übliche Bedeutung des Wortes supponierte, so würde er freilich auch so noch darauf kommen müssen, daß der Kern aller dieser psychologischen Vorgänge Gottesverehrung sei, aber diese findet sich natürlich bei Atheisten gar nicht und bei Pantheisten schwerlich. Sein Begriff soll aber auch für sie passen und tatsächlich kommen auch bei ihnen ähnliche psychologische Erscheinungen vor, wie sie sich bei Gottgläubigen mit den Akten der Gottesverehrung zu verbinden pflegen. Diese sind ihm nun Religion. So wird einerseits der Religionsbegriff etwas ganz Vages, Unbestimmtes: ‚Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes vollkommen entsprechendes Dasein beziehen', andrerseits versteht man ganz gut, wie er sagen kann, Religion sei an sich noch kein reines sittliches Ideal. Das Gleiche lehrt uns natürlich die Erfahrung. Diesen Satz bestätigt nun auch Scherer aber doch gewiß in ganz anderem Sinne. Der von ihm nach Pesch vorgelegte und wohl auch angenommene Religionsbegriff: ‚Völlige Hingabe des ganzen Menschen an Gott', schließt ja im strengen Sinne genommen das höchste sittliche Ideal, die Gottesliebe immer aber ein reines sittliches Ideal in sich. Um obigen Satz dennoch aufrecht zu erhalten und dadurch der Tatsache gerecht zu werden, daß viele Menschen unsittliche Handlungen für religiöse Übungen gehalten haben und noch halten, muß man nun davon abstrahieren, ob die Hingabe an den wahren oder einen falschen Gott gemeint sei. Ebenso wenig wie sich aber ein Begriff bilden läßt, der zugleich auf den wahren Gott und auf Jupiter und Venus paßt, ebenso wenig fallen wahre und falsche Religion unter einen einzigen wirklich objektiv giltigen Begriff. Nur rein subjektiv, als menschliche Gedanken, als psychologische Erscheinungen, lassen sich wahr und falsch als Differenzen eines und desselben Gattungsbegriffes denken. Objektiv genommen ist die Hingabe an Astharte, Merkur, Odin usw. eben keine Hingabe an Gott also nicht Religion im Sinne der Definition, sondern nur in der Meinung und Absicht des sich hingebenden Subjekts. Scherer ist sich übrigens dessen wohl bewußt und weist darum (S. 178) jeden Schluß aus obigem Satz zu Ungunsten der theozentrischen Moral energisch zurück, wie auch selbstverständlich die Ansicht Wundts, Religion sei ein Erzeugnis der Phantasie. Er stimmt daher mit Wundt in diesen Punkten keineswegs überein, noch weniger nimmt er Wundts Definition der Religion an. Tatsächlich ist das Wort Religion auch für die Hingabe an einen bloß vermeintlichen Gott allüberall in Gebrauch, wo man zB. von Religion der Heiden spricht. In diesem Sinne hat der Satz gar nichts Verfängliches. Wir wollten aber dies alles hier erwähnen, um an einem Beispiele klar zu machen, wo wir den Grund für die Mißverständnisse zu finden glauben,' die so leicht bei Vergleichen zwischen modernen Doktrinen und christlichen Anschauungen entstehen. Es gilt vor allem die

Brücke vom Subjektiven zum Objektiven zu schlagen und dabei den Unterschied zwischen Subjektivem und Objektivem möglichst klar hervortreten zu lassen. Auch Ausdrücke wie ‚religiös erregt werden', ‚den Glaubensinhalt erleben', ‚religiöses Erlebnis' usw. bezeichnen mehr ein Eingehen in religiöse Betrachtung auf dem Wege innerer Erfahrung u. müßten darum von dem gewöhnlichen Wege religiöser Erkenntnis genau unterschieden werden[1]).

Schön führt Scherer (S. 187 ff) aus, daß in der Theonomie in gewissem Sinne Autonomie und Heteronomie verbunden seien, Autonomie, insofern die ganze menschliche Natur schon a priori auf das Sittliche angelegt sei, Heteronomie, insofern der verpflichtende Charakter der Sittengebote vom Willen Gottes komme[2]). Freilich darf man dabei Autonomie nicht im Sinne von Kant oder Lipps verstehen; denn einerseits ist diese Hinordnung auf das Sittliche nicht eine vom menschlichen Willen bewirkte, sondern vom Schöpfer in die menschliche Natur hineingelegte Bestimmung, und andrerseits genügt sie für sich allein nicht, um die absolute Pflicht zu erzeugen. Darum hat auch Scherer vollkommen recht, wenn er moderne Verteidiger der theozentrischen Moral davor warnt, vom absolut verpflichtenden Charakter des Sittlichen an sich zu sprechen, oder sich dabei gar noch auf Kant zu berufen. Es versteht sich hiemit auch von selbst, daß von Autonomie nur in beschränktem Maße die Rede sein kann.

Die besprochene Arbeit legt sicher von den gründlichen Kenntnissen ihres Verfassers auf dem Gebiete der modernen Philosophie Zeugnis ab und wird solchen, die, in der scholastischen Philosophie ausgebildet, sich gern kurz über die Ansichten der modernen Gegner informieren wollen, gute Dienste leisten. Jeder Versuch, einen gemeinsamen Boden zu gewinnen, auf dem man sich der modernen Philosophie gegenüberstellen und von Freund und Gegner verstanden werden kann, ist zu begrüßen. Wir freuen uns darum, zu hören, daß der Verfasser bald eine positive Darlegung des Verhältnisses von Religion und Ethos folgen lassen wolle. Möge es Scherer gelingen (am besten wohl durch klare Definitionen der Begriffe) mit Verwertung seiner Kenntnisse der Modernen seine Ansicht so zum Ausdrucke zu bringen, daß aller Anlaß zu Mißverständnissen beseitigt werde.

Innsbruck. Max Führich S. J.

---

[1]) Zahns Werk ‚Einführung in die christliche Mystik' könnte darüber manchen Aufschluß geben.

[2]) Vgl. dazu die Darlegungen über diesen Gegenstand von G. Willems, Philosophia moralis S. 89 ff.

Christus ein Gegner des Marienkultes? Jesus und seine Mutter in den hl. Evangelien. Gemeinverständlich dargestellt von Dr. Bernhard Bartmann. Freiburg, Herder, 1909. VII + 184 S. 8.

Diese reichhaltige Monographie bietet viel mehr, als der Titel annehmen läßt. Der Autor verweist zunächst auf die innige Verbindung, welche zwischen Christus und seiner hl. Mutter nach der Lehre der Bibel sowohl als der Tradition besteht. Da entsteht die Frage, ob nicht Christus als authentischer Erklärer seines Verhältnisses zur Mutter durch sein schroffes Vorgehen gegen sie dasselbe ‚einfach feierlich aufgehoben und verleugnet hat' (S. 12). Hat nicht Jesus seine Mutter von sich gewiesen, ‚nicht nur weil er in ihr ein bedeutungsloses, gewöhnliches Weib sah . . . sondern sogar [wie die Protestanten wollen] eine geistig Fremde, eine Ungläubige, die außerhalb des von ihm verkündeten und begründeten Reiches Gottes stand?' (S. 167) Mit dieser Frage verbindet Bartmann eine zweite, anscheinend völlig verschiedene, deren Behandlung aber bei der Lösung des Hauptproblems nicht umgangen werden kann. Sie bezieht sich auf den Erkenntnisstand der seligsten Jungfrau in diesem Leben und lautet: War Maria über das Erlösungswerk Christi nicht nur im allgemeinen unterrichtet (Lk 1,28—37), sondern auch durch ein direkt von Gott empfangenes Wissen (**scientia infusa**) über die Einzelheiten desselben aufgeklärt, oder hat dies ihr göttlicher Sohn selbst besorgt durch eine nach und nach erteilte Belehrung? Die Aussprüche der Väter fordern keineswegs die erste Auffassung, welche bei einem Schüler des hl. Anselm, Eadmar († 1124) sich zuerst nachweisen läßt und später durch Albert den Großen, Bonaventura und Suarez ausgebildet wurde. B. vertritt im Anschluß an den hl. Thomas die zweite Ansicht und beweist sie zunächst aus den Evangelien. Besonders klar ist der Text Lk 2,50, nach dem jene Fülle von Erkenntnis, welche nach Albertus das beseligende Schauen und die reichsten Profankenntnisse umfaßte, der Gottesmutter in ihrem Erdenleben nicht zukam. Die beseligende Anschauung wird schon durch das Glaubensleben Mariä ausgeschlossen.

Der Verfasser versucht die Annahme einer direkt von Gott eingegossenen Erkenntnis auch durch eine aprioristische Beweisführung auszuschließen: ‚Alle Menschen, die zu ihm [Christus] in ein inneres Lebensverhältnis treten wollen, empfangen von ihm allein und entscheidend Regel und Stempel. Wäre aber Maria an eine direkte Leitung des Himmels gewiesen mit Umgehung Christi, dann stände vielleicht Leitung gegen Leitung und wir wären wohl außer stande, das Rätsel zu lösen'. S. 16 f, wo zum Beweise auf Joh 1,16 f u. Hebr 1,1 verwiesen ist.

Meines Erachtens ist der Beweis nicht überzeugend, denn 1) auch eine eingegossene Erkenntnis geht von Christus als Gott aus. 2) Eine solche wäre der seligsten Jungfrau nur gegeben worden wegen der vorhergesehenen Verdienste Christi und mit Rücksicht auf ihn. 3) Auch die ihr durch den Erzengel Gabriel gegebene Belehrung ging nicht vom Menschen Christus als der bewirkenden Ursache aus, da Christi Menschheit damals noch nicht ins Dasein getreten war. 4) Von einem Widerstreit der Leitungen kann, da der menschliche Wille Christi mit dem göttlichen übereinstimmte, nicht die Rede sein, ebensowenig wie die Uhrzeiger zweier Zifferblätter, die von einem und demselben Uhrwerk geleitet werden, jemals von einander abweichen können, solange die Leitung gut fungiert.

Nun werden jene 5 Texte, die hier in Frage kommen, einer genauen Prüfung unterzogen. Zunächst erfährt der Bericht vom zwölfjährigen Jesus eine eingehende exegetisch-dogmatische Erklärung. Die S. 47 gegebene Paraphrase des Wortes der Gottesmutter Lk 2,48 ‚Wüßtest du, was wir gelitten haben, du hättest es nicht getan', scheint mir jedoch nicht richtig zu sein. Es ist unmöglich, daß Maria damals wenigstens von der göttlichen, wenn nicht auch von der menschlichen Erkenntnis ihres Sohnes keine vollkommenere Ansicht hatte. — Die folgende Ausführung über das vielumstrittene Gespräch des Herrn mit seiner heiligsten Mutter in Kana bietet beachtenswerte Gedanken. Eine Ablehnung der Gemeinschaft in V. 4a macht es nicht notwendig, im folgenden Halbvers auch nur einen zeitlichen Aufschub des Wunders anzunehmen; es genügt ‚eine Korrektur des Grundes der Bitte, (S. 90) eine prinzipielle Umformung (S. 91). Die Bitte der Mutter war nur der Anlaß zum Wunder, nicht die treibende Ursache; die Erhörung war eine Belohnung ihrer ‚sofort förmlich bekundeten Unterwerfung unter Gott' (S. 91). Somit kann sich die katholische Theologie ruhig auf diese herrliche Begebenheit berufen zum Beweise für die Macht, welche die Fürbitte der hl. Jungfrau besitzt. — Der Verfasser dürfte aber selbst nicht glauben, in allen diesen Fragen das letzte Wort gesprochen zu haben. Ein Punkt insbesondere scheint nicht vollständig aufgeklärt zu sein: ist im οὔπω Joh 2,46 wirklich die zeitliche Bedeutung ganz und gar verschwunden, wie vorauszusetzen ist, wenn der Heiland das Wunder weder abgelehnt noch aufgeschoben hat? — Die folgende Nummer hat die Überschrift ‚Jesu öffentliches Urteil über seine Mutter'. Zwei Texte kommen hier in Betracht: zunächst Mk 3,20 mit dem V. 31. Hier sind weder jene ‚οἱ παρ' αὐτοῦ', die Jesum für geistesgestört halten, seine Verwandten, noch kann das von den ‚Brüdern des Herrn' Gesagte gleich

auf seine Mutter angewendet werden. V. 31 verlegt das ‚Eine Notwendige' in die Erfüllung des göttlichen Willens. Der zweite Text ist die bekannte Seligpreisung Lk 11,27, auf die der Herr mit demselben Verweis auf die Notwendigkeit eines Lebens aus dem Glauben antwortet. Zwei Exkurse (S. 113—122) schließen sich dieser Untersuchung an: sie behandeln die Heiligkeit Mariä und die Stelle Lk 1,34. — In der Erklärung des dritten Wortes Christi am Kreuze werden besonders folgende Punkte das allgemeine Interesse erregen: 1) Nicht nur natürliche Motive haben die Schmerzensmutter unter das Kreuz geführt, sondern besonders auch die Dankbarkeit für die Erlösung, die ihr in so außerordentlicher Weise zuteil wurde. 2) Die vielleicht zu kurz besprochene These Scheebens, Maria sei corredemptrix des Menschengeschlechtes gewesen, wird abgelehnt. 3) Die Meinung, der Evangelist Johannes sei Vertreter aller Gläubigen gewesen, als ihm Maria zur Mutter gegeben wurde, läßt sich nicht genügend beweisen.

Im letzten Kapitel ‚Schlußfolgerungen' wird u. a. die Frage behandelt, warum uns ‚Christus über seine Mutter keine besondere Lehre gegeben' S. 171 f; ferner wird in beherzigenswerten Ausführungen nachgewiesen, wie das Wort des Heilandes: ‚Wem viel gegeben worden ist, von dem wird auch viel verlangt werden' (Lk 12,48) in Maria seine volle Wahrheit gefunden hat. Jeder Marienverehrer findet hier das Tugendleben der reinsten Gottesmutter in einem neuen Lichte erstrahlend und wird dankbar dafür das Buch aus der Hand legen.

Es seien noch einige Punkte hervorgehoben, welche mißverständlich sind. S. 20 Anm. scheint dem Titel ‚Sohn Gottes' Lk 1,35 nicht die richtige Bedeutung gegeben zu sein. — S. 46 wird ein dauerndes Mißverständnis zwischen Mutter und Sohn zugegeben; es scheint doch wenigstens möglich, die Worte Lk 2,50 nur auf die Zeit, von der sie gesprochen sind, zu beziehen. — Ebenso ist S. 135 zuviel gesagt, wenn es heißt, Jesus habe zu Kana ‚das Verhältnis zu seiner Mutter . . . gelöst'. Auch hätte es sich empfohlen beizufügen, daß in der Anrede ‚Weib' keineswegs etwas Verächtliches liegt. — Von einer amtlichen Berufung Jesu bei der Taufe Christi (S. 63) zu reden, ist wohl nicht zu empfehlen. — Zu S. 116 unten sei bemerkt, daß die Lehre von der ontologischen Heiligkeit Christi sich bereits bei den Vätern nachweisen läßt. — S. 166 steht ein mißverständlicher Satz; der Autor hat 6 Zeilen zuvor seine Meinung ganz richtig ausgesprochen. — Nicht ‚wegen der hypostatischen Union' (S. 176) sondern wegen der beseligenden Anschauung der Gottheit war in Christus der Glaube unmöglich.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.



Analekten

Von **Hurters Nomenclator** literarius recentioris theologiae ist nun der 4. Band der 3. Auflage erschienen. Er entspricht dem 2. Band der 2. Auflage und enthält die Theologen des 2. nachtridentinischen Jahrhunderts (1664—1763). Die Neuauflage kann sich mit Recht ed. plurimum aucta nennen. Während dieser Band in der 2. Aufl. Spalten 1574 (ohne die Indices) zählt, enthält er in der 3. Aufl. 1666, also 92 mehr trotz der vielen Kürzungen des früheren Textes. Es wird kaum ein Jahr sein, das nicht um einen, gewöhnlich um 2, 3, 4, ja auch mehrere Theologen bereichert worden wäre; so zählt der ganze Band um einige Hundert mehr, wie ein Vergleich der Tabellen augenscheinlich dartut. Die Bereicherung ist besonders der eingehenderen Berücksichtigung der Missionen, Ordensgeschichte, Aszese, Predigtliteratur usw. zuzuschreiben. Die Zahl hervorragender Theologen wird nicht viel zugenommen haben, wohl aber die Zahl der minder bedeutenden, die doch Erwähnung verdienen. Die Ausgabe kann auch emendata genannt werden, denn manche Notizen sind berichtigt oder erweitert, ergänzt worden. Beinahe jede Seite kann Verbesserungen aufweisen. Trotzdem macht nun die Ausgabe nicht im geringsten Anspruch auf Vollständigkeit. Jeder Tag, jede größere literarische Zeitschrift machen den Verfasser aufmerksam auf Lücken, bringen Berichtigungen und Ergänzungen, daß man immer die korrigierende und verbessernde Feder zur Hand haben muß, das unübersehbare Arbeitsfeld, die Verschiedenartigkeiten der Disziplinen, der Mangel an den oft schwer aufzutreibenden Quellen oder Hilfswerken bringen es mit sich, daß man manches übersieht. Ein flüchtiger Blick auf die Tabellen zeigt zunächst

ein auffallendes Zurücktreten der Scholastik im zweiten nachtridentinischen Jahrhundert im Vergleich mit dem ersten. Während in diesem sich eine bedeutende Zahl von Scholastikern ersten Ranges findet, sieht man in jenem keinen mit fetten Lettern bezeichnet. Doch ist der Rückgang noch nicht so stark wie in der folgenden Periode. Nicht wenige (16) sind hervorgehoben als Scholastiker zweiten Ranges. Die positive und polemische Theologie erhält sich auf der Höhe, sie zählt (23) ganz vorzügliche Streittheologen oder solche, die das Altertum, die Geschichte und Archäologie reden lassen, wie, um nur einige zu nennen, If. Habert, Leo Allatius, Fr. Annatus, die Brüder Walenburch, Erbermann, Huetius, Thomassin, Tournely, Schaeffmacher, Bossuet, Baltus. Die Exegese tritt in diesem zweiten Jahrhundert gegen das erste zurück, dagegen weist es nicht wenige auf, die die biblischen Hilfswissenschaften gefördert haben. Die Patrologie feiert in diesem Jahrhunderte ihre Triumphe wie noch nie in den früheren Perioden, und auch nicht in der folgenden Zeit. Ebenso kann sich die Geschichte großen Fortschrittes und glänzender Namen (10 ersten Ranges und 24 zweiten Ranges) rühmen, wie solche erst wieder die Neuzeit aufweisen kann. Das Kirchenrecht ist in diesem Jahrhundert gut vertreten; die Moral, die mehr von der scholastischen Theologie sich loslöst und als selbständiges Fach auftritt, wird in vielen Werken behandelt und bietet in verschiedenen Fragen ein üppiges Feld zu Meinungsverschiedenheiten. Da lesen wir die Streitigkeiten über den Probabilismus, hören von den gehässigen Anfeindungen, Verdrehungen, Verzerrungen heuchlerischer Jansenisten, die oft gutmütige Moralisten gegen alle Ahnung weltbekannt gemacht haben. Was die verschiedenen Länder betrifft, so tritt Spanien zurück, Frankreich und Deutschland behaupten das Feld im Kampfe wider die Protestanten und Jansenisten. In der Patrologie steht Frankreich obenan; auch hinsichtlich der hl. Schrift hat es den Vorrang vor andern Ländern. In der Geschichte und Archäologie zeichnen sich Italien und Frankreich aus. Jenes kann sich eines Muratori, Maffei, Pallavicini, Ughelli, Orsi usw., dieses eines Tillemont, Pagi, Mabillon, Sammarthanus, Labbe, Hardouin und vieler anderer rühmen. Deutschland ragt mit tüchtigen Kanonisten und Moralisten hervor. Der Verf. hofft durch diese, wenn auch lückenhafte Zusammenstellung den Verfassern literar-wissenschaftlicher Arbeiten oder Ausweisen und Übersichten doch einigen Dienst erwiesen und etwas Mühe erspart zu haben.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Zu Joh 2,1 ff. In dem jüngst erschienenen Faszikel der ‚Studia Syriaca', herausgegeben vom Patriarchen Ignatius Ephräm II Rahmani von Antiochien, findet sich eine Homilie des bekannten Monophysitenhauptes Severus von Antiochien. Wie man dessen häretische Haltung in der Christologie auch immer beurteilen mag, soviel ist gewiß, daß er gegen die ‚allzeit jungfräuliche Gottesgebärerin' die höchste Ehrfurcht hegt. Einen trefflichen Beweis hiefür liefert die erwähnte Homilie, in welcher er das erste von Jesus auf der Hochzeit von Kana gewirkte Wunder bespricht. Es dürfte interessieren, neben den vielen Versuchen, die bereits gemacht wurden, um die Schwierigkeiten von Joh 2 V. 3—7 zu erklären, auch den des Severus zu erwähnen. Wir werden hiebei bis in den Anfang des 6. Jahrhunderts zurückgewiesen. Im Nachstehenden geben wir die von Rahmani lateinisch übersetzte Stelle auf deutsch wieder und suchen die Grundgedanken besonders zu formulieren.

‚Offenbar haben diejenigen, welche den Heiland zum Hochzeitsmahle einluden, über ihn keine erhabene und Gottes würdige Auffassung gehegt. Sonst hätten sie ja bei der Wahrnehmung, daß der Wein ausgehe, ihn um Abhilfe gebeten. Derjenige allerdings bittet nicht, dem nichts abgeht. Jene Leute sahen nur mit menschlichen Augen auf den Herrn und luden ihn zum Mahle, ohne irgendwie den Blick auf seine hochheilige Gottheit zu lenken. Vom Gefühl des Mitleids getrieben, richtete Maria an Jesus ihre Bitte, dieser aber lehnte die Bitte ab, damit es nicht den Anschein hätte, als wolle er nach eitler Ehre haschen. Selbstverständlich hatte er zugleich mit seiner Mutter eine derartige Anschauung von ruhmsüchtigem Handeln, daß, wie man sieht, die Mutter allerdings äußerlich wahrnehmbar ihre Bitte vorbrachte, Jesus aber an das Wirken der Wunder nur in solcher Art herantreten wollte, daß er zugleich die Zuhörenden weit von einem derartigen Gedanken an Ruhmsucht fernhielt. Deshalb also, um offenbar zu machen, daß ihm eitles Selbstrühmen ganz und gar fernliege und daß er vielmehr alles mit vorschauender und zweckmäßiger Absicht wirke, gab er seiner Mutter eine festbestimmte Antwort, um, wie gesagt, die Zuhörenden das Wahre zu lehren, keineswegs aber, um seine eigene Gebärerin zu kränken. Er sagte nämlich zu ihr: ‚Was ist, Weib, mir und dir? Meine Stunde ist noch nicht gekommen'. Daß aber diese Worte keinen Vorwurf enthielten, sondern gesprochen waren, um die beistehenden Fremden zu belehren, das zeigte seine Mutter selber, da sie durchaus nicht wie durch einen Tadel verwirrt oder eingeschüchtert worden ist oder wie beschämt geschwiegen hat und nicht aus Angst betroffen war. Vielmehr erkannte sie vollkommen den fürsorglichen Sinn Jesu und, gerade als wenn ihr von ihm überhaupt nichts erwidert worden wäre, gebot sie den Dienern: ‚Tuet, was er euch sagen wird'. Sie verlangte allerdings, daß er ein Werk

von größter Bedeutung verrichte, das Gottes würdig wäre. Gegenüber nun einer solchen Stimmung (der Zuhörenden), welche darauf ist, Großtaten vollbracht zu sehen, gab Jesus seinerseits die geeignete Antwort: ‚Meine Stunde ist noch nicht gekommen‘. Glaubst du, will er sagen, ich hätte es eilig, große Zeichen zu tun? Wisse, daß derartige Werke in den gebührenden Zeiten zu verrichten sind. Kein schnell vergängliches Haar fällt vom Haupte außer gemäß meiner Vorsehung und Bestimmung. Nach dem Maße des Wachstums in der Leibesgröße lasse ich meine Gottheit hervortreten, so daß ich entsprechend dem natürlichen leiblichen Wachsen auch zuzunehmen scheine in Weisheit der Gnade und in Wundern und Zeichen. Solche Gnaden gewähre ich allerdings, aber ich lasse sie doch nur in einem zeitlichen Nacheinander, sowie es das Gesetz der Heilsordnung bis auf den allergeringsten Zeitmoment verlangt, bekannt werden. So erstrecken sich in der Tat die Bestimmungen der göttlichen Heilsökonomie bis auf die kleinsten Umstände, welche gar nicht in den Bereich der Wahrnehmung fallen und welche nur schwer eine derartige Beachtung auf sich ziehen‘.

Als vergleichende Belege werden dann noch herangezogen die Worte Joh 7,30; 12,23; 10,18. Aus der letzten Stelle: ‚Potestatem habeo ponendi animam meam et potestatem habeo sumendi eam ex memetipso‘ wird gefolgert, daß Jesus dem Nativitätsgesetze, das die heidnischen Fabeln kennen, nicht unterworfen war. Und auf gleiche Weise habe er, obwohl er aus dem oben erwähnten Grunde jene ablehnenden Worte gesprochen, nichtsdestoweniger unverzüglich das Wunder gewirkt, was sicher nicht geschehen wäre, wenn der Herr von der zu erwartenden Stunde abhängig gewesen wäre.

Die eindringende Betrachtung der schwierigen Schriftstelle führt den monophysitischen Syrer also zu folgendem Ergebnis:

1) Die abschlägige Antwort des Herrn erfolgt mit Rücksicht auf die Umstehenden, welche von der Gottheit Christi noch nichts wissen. Jetzt mit einem Male vor ein großes Wunder desselben gestellt bedürfen sie der Belehrung, daß die Einzelheiten des göttlichen Heilswerkes nach genauester und weisester Vorherbestimmung sich vollziehen müssen und durchaus nicht etwa unter äußerem Zureden der leiblichen Mutter einem voreiligen, aus Ostentation stammenden Auftreten Christi entspringen.

2) Was den Zeitmoment des Wunders betrifft, so ist bei der in alle kleinsten, also auch zeitlichen Umstände von Anfang geregelten Heilsökonomie der Eintritt des Wunderaktes allerdings in nächste Nähe der von Maria gestellten Bitte gerückt, gleichwohl aber sah der Herr in dem Augenblick, wo die Bitte gestellt wurde, den unmittelbaren

Moment für das Wunder noch nicht gekommen, mag auch uns kein eigentlicher Zwischenraum vorzuliegen scheinen. Somit schwindet der Widerspruch zwischen den Worten Jesu und dem alsbald erfolgten Wunder.

3) Die ablehnende Rede Jesu ist allerdings im Interesse der anderen Zuhörenden eine festbestimmte, aber für Maria, die Mutter, keineswegs verletzend oder minder rücksichtsvoll. Denn Maria teilte mit ihrem Sohne dieselbe Gesinnung, zufolge der sie einem eitlen, den göttlichen Plänen vorgreifenden Wunderwirken Jesu durchaus abgeneigt war. Das Mitleid trieb sie zur äußeren Aussprache ihrer Bitte an, ohne daß jedoch ihre Gesinnung der Gleichförmigkeit mit Jesus geschädigt worden wäre. Tatsächlich verstand sie die Worte ihres göttlichen Sohnes in dem richtigen, oben bezeichneten Sinne und deshalb zeigt ihr Benehmen nicht die geringste Spur von verlegenem Zurückweichen und Schweigen. Sie gibt vielmehr den Dienern gleich die klare Weisung, genau so zu tun, wie der Herr befehlen werde, gerade als wenn sie eine schweigende Zustimmung Jesu erhalten hätte.

Feldkirch. Jos. Stiglmayr S. J.

‚Ein Zeugnis Ephräms über das Fehlen von c. 1 u. 2 im Texte des Lukas‘. Am Schlusse des vom hl. Ephräm verfaßten, in armenischer Übersetzung erhaltenen, von Mösinger lateinisch herausgegebenen Kommentars zu Tatians Diatessaron findet sich eine Notiz über die vier Evangelien. Was Ephräm über das Matthäus-, Markus-, Johannes-Evangelium berichtet, bietet keine Schwierigkeit, hat aber auch nicht viel Interesse, da es nichts enthält, was sich nicht auch sonst bei den Vätern ganz gewöhnlich findet. Über das Lukasevangelium aber hat Ephräm folgende rätselhafte Bemerkung: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit, nam hic de incarnatione eius locutus est et de regno eius ex David, dum alter ab Abrahamo incepit (Mösinger p. 286).

Conybeare hat den Text zu einer seiner Ansicht nach wichtigen Schlußfolgerung benutzen wollen. Wenn, so meint er, Lukas ‚von der Taufe des Johannes den Anfang nahm‘, so begann also dessen Evangelium mit Kap. 3. Folglich ist ein positives Zeugnis gefunden für die Aufstellung der Rationalisten, daß die beiden ersten Kapitel des Lukasevangeliums spätere Zutat sind (Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft III, Gießen 1902, 192—197).

Die Beweiskraft dieses Argumentes ist nun allerdings sehr gering. Wie Knabenbauer, Kommentar zu Luk 2,52 (2. Aufl., Paris 1905, pag. 154 sq) gegen Conybeare bemerkt, finden sich Zitate aus den beiden ersten Kapiteln schon bei Klemens von Rom und Justin. Was will es dagegen bedeuten, wenn ein unklarer, späterer Text das Gegenteil zu besagen scheint? Allein mit dieser Bemerkung ist das Rätsel, das unser Text bietet, nicht gelöst. Sollte es nicht doch möglich sein, trotz der Schwierigkeit der Überlieferung herauszufinden, was Ephräm sagen wollte? Wenigstens einen Versuch möchten wir machen.

Wir halten uns dabei an die von Mösinger herausgegebene, von J. B. Aucher herrührende Übersetzung. Conybeare übersetzt freilich anders, und er muß anders übersetzen. Denn faßt man die Anfangsworte: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit so auf, wie Conybeare es tut, so gerät man mit dem unmittelbar folgenden Satzglied in Widerspruch, in dem es heißt: de *incarnatione* eius locutus est. Denn das bezieht sich auf Luk c. 1 u. 2. Durch andere Interpretation des armenischen Textes, durch Herbeiziehung anderer Lesarten, durch gewaltsame Eingriffe sucht Conybeare den Widerspruch zu heben. Auf diese Versuche brauchen wir nicht einzugehen. Denn aus der Darlegung Conybeares geht hervor, daß Auchers Übersetzung nicht falsch ist, wir bleiben also bei ihr stehen. Nur in einem Punkt scheint Conybeare eine wirkliche Unrichtigkeit bei Aucher zu finden. Wenn letzterer übersetzt: nam *hic* de incarnatione eius locutus est, so übersetzt sein Kritiker: sicut *primum* de carnalitate eius locutus est. Diese Verbesserung nehmen wir also an. Conybeares Übersetzung lautet: Lucas autem initium fecit a baptismo Joannis, sicut primum de carnalitate eius locutus est et de regno quod a Davide, et deinde quidem ab Abrahamo incepit.

In welchem Sinn also konnte Ephräm sagen: Lucas a baptismo Joannis exordium sumpsit?

In Verbindung mit der Tauftätigkeit des Johannes spricht Ephräm von einem ‚Anfang'. Findet sich nun nicht die gleiche Verbindung auch im heutigen Lukasevangelium? Lukas erzählt im Kap. 3, wie Johannes auftrat und taufte und wie auch der Heiland die Johannestaufe empfing. Dann folgen unmittelbar die Worte. Et ipse Jesus erat *incipiens* quasi annorum triginta. Also Lukas sagt nach der Erzählung von der Johannestaufe, der Heiland habe den ‚Anfang' gemacht. Womit er begann, ist nicht gesagt, ergibt sich aber aus dem Zusammenhang. Wir meinen nun, auf diese Stelle beziehen sich die dunkeln Worte

Ephräms, die vielleicht der armenische Übersetzer nicht klar wiedergab. Unsere Gründe sind diese: a) Möglich ist unsere Auffassung. Die Taufe Jesu durch Johannes ist wirklich vom Evangelisten als der ‚Anfang' bezeichnet worden. Wollte man einwenden, von der Taufe J e s u rede Ephräm nicht, sondern von der Tauftätigkeit des Vorläufers im Allgemeinen, so läßt sich erwidern, daß man Ephräms Worte im eingeschränkten Sinne von der durch Johannes an Jesus vollzogenen Taufe ungezwungen verstehen kann. Übrigens mag ein Wort fehlen, jeder Deutungsversuch muß mit der Verderbnis des Textes rechnen. — b) Nach unserer Erklärung ergibt sich ein natürlicher Sinn: Lukas spricht von der Taufe Jesu und in Verbindung mit ihr vom ‚Anfang', während er vorher (primum), nämlich in Kap. 1 u. 2, über seine Menschwerdung gehandelt hat. — c) Auf die Stelle: Jesus erat incipiens führt noch eine andere Erwägung. Am Schluß der Notiz über Lukas sagt Ephräm: alter ab Abrahamo incepit. Dieser alter ist zweifellos Matthäus, dessen Genealogie Christi von Abraham ausgeht. Unmittelbar darauf heißt es bei Ephräm: Venit Joannes et reperiens, verba *eorum*, qui de genealogia et natura humana Domini scripserunt, varias opiniones excitasse, ipse scripsit, quod non tantum homo erat, sed quod a principio erat Verbum. Also am Schluß der Lukasnotiz ist von e i n e r der Genealogien Christi die Rede, der des Matthäus. Unmittelbar darauf spricht Ephräm in der M e h r z a h l von d e n j e n i g e n, welche Genealogien Christi verfaßten. Ist es nun nicht wahrscheinlich, daß in der Lukasnotiz eine Erwähnung der Genealogie bei Lukas steckt, oder daß ursprünglich eine solche dort gestanden hat? Wenn aber die Lukasgenealogie dem hl. Ephräm vorschwebte, dann auch der Text: Jesus erat incipiens. Denn unmittelbar an diesen schließt sich ja die Genealogie bei Lukas an.

Wenn ein Sätzchen in der Notiz über Lukas ausgefallen ist, so kann man sich fragen, was denn wohl in diesem Sätzchen gestanden haben mag? Z u e r s t, sagt Ephräm, redete Lukas von seiner Menschwerdung, oder, wie Conybeare zu lesen vorschlägt, von seiner Fleischlichkeit. Also wird Ephräm vorher gesagt haben, daß bei Gelegenheit des ‚Anfangs' Jesu Lukas von seiner G o t t h e i t sprach. So konnte auch Ephräm richtig sagen, bezüglich, das incipiens bei Lukas in der mystischen Weise der Väter verstehen. Denn unmittelbar v o r dem Wort: Jesus erat incipiens spricht die himmlische Stimme: ‚Du bist mein geliebter Sohn', unmittelbar n a c h h e r beginnt die Genealogie, welche in die Worte ausläuft: qui fuit Adam, qui fuit *Dei*, Christi Ursprung also von

Gott herleitet. Wir möchten also vorschlagen, Ephräms Lukasnotiz zu übersetzen und zu ergänzen: ‚Lukas nimmt von der Taufe durch Johannes her den „Anfang" [und leitet Christi Anfang von Gott her], wie er zuerst von seiner Fleischlichkeit geredet hat und der Herrschaft aus David, während der andere Evangelist seinen Anfang von Abraham herleitete'.

Natürlich kann man solche Deutungsversuche nur mit Vorbehalt anstellen. Indes scheint uns unsere Erklärung viel einfacher, als die recht gekünstelte Conybeares.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Zum Liber Pontificalis des Agnellus macht A. Testi-Rasponi[1] einige wichtige Bemerkungen, welche sich auf die Chronologie dieses Liber pontificalis, seine Quellen, die heute verlorenen Teile und auf das Leben des Agnellus beziehen. Zunächst stellt der Verf. fest, daß der in Sermones oder Lectiones abgeteilte Liber pontificalis von Agnellus seinen Ravennaten, auch Laien, wirklich vorgelesen wurde; wie der Titel eine Anlehnung an den römischen Liber Pontificalis ist, so ist die Einteilung in Sermones eine Nachahmung der Sermones des hl. Petrus Chrysologus, den Agnellus in den am Ende jeder Lectio beigegebenen moralischen Anwendungen oft fast wörtlich ausschreibt. Jene moralischen Anwendungen am Ende jeder Rede waren dem Verfasser ein kostbarer Fingerzeig, um die Zahl und den Umfang der einzelnen Reden zu ermitteln. Bis cap. 150 stellt er deren sechzehn fest, von denen sieben (bis Ecclesius, Ursicinus und Victor einschließlich) in den Jahren 830—831, die beiden folgenden (Maximianus und Agnellus) in den Jahren 833—834, drei weitere, bis Bonus einschließlich, im Jahre 839, und die vier letzten, bis Felix einschließlich, in den Jahren 841—842 zum Abschluß gelangten und vorgetragen wurden.

Agnellus ist nicht 805 sondern spätestens 800 geboren; nicht mit 12 sondern mit mindestens 17 Jahren wurde er Abt von S. Maria ad Blachernas in Ravenna.

Die Verse des Scholasticus, welche dem Liber Pontificalis vorausgeschickt sind, wurden nicht nach Beendigung des Werkes, sondern

[1]) Note marginali al ‚Liber Pontificalis' di Agnello Ravennate, I (Estratto degli ‚Atti e Memorie della R. Deputazione di Storia Patria per la Romagna Vol. XXVI) Bologna.



vor 835 geschrieben. Weiteres hierher gehöriges stellt T. R. in baldige Aussicht.

Die herrlichen **Funde in Aquileja** hat Prof. Heinrich Swoboda, derzeitiger Rektor der Wiener Universität zum Gegenstande seiner Inaugurationsrede[1]) gewählt. Es ist zunächst ein Steinrelief, um 400 entstanden, welches die beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus darstellt, und zwar nicht im bereits erstarrten Typus, sondern noch mit großer Naturwahrheit, ein neuer Beweis, daß in der Apostel-Ikonographie der Weg nicht vom erdachten Typus zum konventionellen Porträt, sondern umgekehrt vom lebenswahren Porträt zum starren Typus führte.

Ungleich wichtiger ist der jetzt zum großen Teile bloßgelegte Boden der alten Basilika, 1 m unter dem jetzigen Boden. Ein herrliches Mosaik, mit dem Namen des Bischofs Felix (308—314) bezeichnet, strahlt da dem Auge des Besuchers entgegen. Die berühmten drei Jonasszenen, welche die junge Kirche so ungezählte Male an den Wänden der Katakomben gemalt und in den Stein der Sarkophage gemeißelt, bieten sich hier unserem Auge, wohl zum ersten Male, in großer, farbenprächtiger Mosaikbildung dar. Die Mitte des Pavimentes nehmen schöne Porträtköpfe, Männer und Frauen, von denen zwei senatorischen Ranges sind ein, wohl die Donatoren, die man gleich im Bilde und nicht nur, wie später, in Parenzo, Grado usw. im Namen verewigte. Der ganze übrige Teil des alten Mittelschiffes und auch ein Teil des Seitenschiffes ist mit der großartigen Darstellung einer Jagd auf Fische und Wassertiere ausgefüllt; mehr als 40 Seetiere der verschiedensten Art wurden bereits bloßgelegt. Im Seitenschiff sind Haus- und Waldtiere fürsorglich zwischen ornamentale Schranken gebannt, es ist mehr eine Friedensszene, welche in einem guten Hirten ihren klarsten Ausdruck findet; hier am Boden, dürfte, wie S. mit Recht bemerkt, der gute Hirt wohl nicht direkt als Bild Christi, sondern mehr als Symbol des seelenführenden Heilandes aufzufassen sein.

Auch über die Ausmalung der Wände in einer Kirche des beginnenden vierten Jahrhunderts erhalten wir hier einen neuen kostbaren Aufschluß. An der bisherigen Grundmauer des Seitenschiffes, soweit diese zwischen dem alten und neuen Boden vergraben war, entdeckte man ein langgestrecktes, aber nur 1 m hohes Freskogemälde, welches spielende

---

[1]) Die feierliche Inauguration des Rektors der Wiener Universität für das Studienjahr 1909/10 am 20. Oktober 1909. Wien, Selbstverlag der Universität.



geflügelte Genien, prächtige Pfauen zwischen überströmenden Springbrunnen, also, ganz wie der Fußboden, buntwechselnde Szenen idealen Naturlebens zur Darstellung bringen.

Mit der **ältesten Kirchengeschichte Aquilejas** befaßt sich der Professor am Priesterseminar zu Udine, Pio Paschini[1]). Nach einem orientierenden Überblick über den heutigen Stand der Frage, behandelt er in vier Kapiteln die feststehenden Tatsachen bezüglich des Ursprungs der Kirche von Aquileja, denselben Ursprung im Spiegel der Tradition, die ersten Nachfolger des hl. Hermagoras und die Martyrer der großen Christenverfolgung unter Diokletian. Die mit großer Ruhe und Umsicht geführte Untersuchung bestätigt das Ergebnis, daß die Gründung eines eigenen Bistums in Aquileja um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts anzunehmen ist. Der erste Bischof von Aquileja, der durch gleichzeitige Zeugnisse mit Namen beglaubigt ist, ist eben jener Theodorus, dessen Name das neuaufgefundene Paviment des alten Domes schmückt; er unterschreibt 314 auf dem gegen die Donatisten gehaltenen Konzil zu Arles, und zwar, wie P. die Unterschrift ‚Provinciae Dalmatiae' wohl mit Recht versteht, im Namen der Bischöfe des nördlichen Ufergebietes der Adria; was bereits für das hohe Ansehen dieses Bischofssitzes um jene Zeit zeugt, wie es anderseits bei der damaligen politischen Bedeutung Aquilejas nicht auffallend ist.

Nun ist aber der uralte Katalog der aquilejischen Bischöfe bekannt, über dessen Vollständigkeit nicht der geringste Zweifel ist. Mit einer ganz unerheblichen Differenz werden als erste Bischöfe Hermagoras, Hilarius, Chrysogonus, Theodorus, Chrysogonus, Agapitus usw. (Chronicon Patriarcharum Aquilejensium) oder Hermagoras, Hilarius, Chrysogonus, Chrysogonus, Theodorus, Agapitus usw. (Chronicon Altinate) genannt; also vor Theodor drei oder im besten Falle vier Bischöfe, wonach Hermagoras, der erste Bischof, um die Wende des zweiten und dritten Jahrhunderts zu setzen ist, von einem Hermagoras aber, der Schüler des hl. Evangelisten Markus gewesen und von Markus in Aquileja oder von Petrus selbst in Rom geweiht worden wäre, nicht die Rede sein kann. Eusebius, Hieronymus, Rufinus, Venantius Fortunatus wissen auch nichts davon; weder der hl. Hermagoras noch der hl. Markus hat in alter Zeit zu Aquileja eine ihm geweihte Kirche gehabt. Im Codex Bernensis des Martyrologium Hieronymianum wird Hermagoras dem am gleichen Tage in Aquileja verehrten Fortu-

[1]) La Chiesa Aquilejense ed il periodo delle origini. Udine 1909.



natus nachgestellt, sein bischöflicher Charakter und seine Eigenschaft als erster Bischof dieser Stadt werden zum ersten Male im Jahre 825 (Cod. Paris. lat. 5554) in einer späteren Umarbeitung des Martyrologiums Bedas erwähnt. In einer Redaktion des Martyrologiums des Florus vom Jahre 845 ist Hermagoras dann glücklich zum discipulus S. Marci Evangelistae geworden, was Ado (850—860) wiederholt. Bei Usuard (875) hat Hermagoras auch bereits einen Diakon zur Seite, den hl. Martyrer Fortunatus. Doch nicht erst mit den Martyrologien drang die neue Ansicht in die kirchliche Literatur ein; schon Paulus Diakonus hatte sie, zwischen 783—786 in seinem Werke ,De ordine episcoporum Metensium' ausgesprochen, ähnlich wenig später der hl. Paulinus von Aquileja. Weder Paulinus noch Paulus Diakonus hat die Nachricht erfunden. P. vermutet, daß der Ursprung in die Zeit des Schismas wegen der drei Kapitel zurückreicht und die Legendenbildung an die scharfen Vorwürfe Pelagius I anknüpft, da die Schismatiker ne confictis quidem approbationibus nachweisen könnten, daß je ein Patriarcha Venetiarum atque Histriae auf einem allgemeinen Konzile aufgetreten, so seien sie nicht nur keine ecclesia generalis sondern nicht einmal pars ecclesiae generalis, wenn sie sich nicht mit dem fundamentum apostolicarum sedium vereinigten. Die Kraft dieser Worte suchte man dadurch abzuschwächen, daß man den hl. Markus über Aquileja nach Alexandrien, zur Begründung des dortigen Patriarchensitzes gehen ließ; dadurch rückte Aquileja mit dem Schüler des Markus Hermagoras Alexandrien an die Seite, und bekam zum Mindesten einen apostolischen Ursprung.

Zu Anfang des neunten Jahrhunderts, wo in Aquileja die wahren Vorgänge zur Zeit des Dreikapitel-Streites vollständig verblaßt waren, strebten die Patriarchen, vor allem Maximian, darnach, ihre einstige Gewalt über das ganze nördliche Küstengebiet der Adria wiederherzustellen. Die bereits allgemein angenommene Gründung ihres Stuhles durch Markus und seinen Schüler Hermagoras tat ihnen hierbei vortreffliche Dienste. Das Konzil von Mantua (827) nahm die Einsetzung des Hermagoras durch Markus zum ersten Bischof von Italia als Tatsache an und entschied die Streitfrage wesentlich in ihrem Sinne. Die jetzige Hermagoraslegende ist eine weitere Ausspinnung der auf dem Konzil von Mantua vorgetragenen und angenommenen Darlegungen. Diese Ausführungen Paschinis dürften wohl allgemeine Zustimmung finden.

Rom. P. Sinthern S. J.

Jesus — ein Proletarier? Es war von jeher ein charakteristisches Merkmal der rationalistischen Evangelienkritik, mittels derselben die eigenen Lieblingsideen in die Evangelien hineinzuprojizieren, und dann natürlich auch darin wiederzufinden. So entstand im Laufe der Zeit eine Sammlung der verschiedensten, ja widersprechendsten Jesusbilder. Jeder schuf sich einen Jesus nach seinem vorgefaßten Bilde und verlieh ihm die Gedanken und Gefühle, die in der Tiefe seiner eigenen Seele wohnten. Man schaute sich, um mit Bousset[1]) zu reden, so lange in das Bild Jesu hinein, bis einem aus demselben die Züge des eigenen, lieben Ich entgegenlächelten. Dabei rühmte man sich seiner historisch-kritischen Methode, ohne es zu merken, daß man diese von vornherein in den Dienst der eigenen vorgefaßten Theorien und Tendenzen gestellt hatte[2]). ,Was hat nicht Jesus schon alles sein sollen: es ist eine Pein, im einzelnen zu verfolgen, mit welcher Gewaltsamkeit diese Ideen in die Evangelien hineingelegt werden'[3]).

Ein typisches Beispiel dieser gewaltsamen ,Gedankenprojektion' hat neuerdings Max Maurenbrecher geliefert in seinem Werke: Von Nazareth nach Golgatha, Untersuchungen über die weltgeschichtlichen Zusammenhänge des Urchristentums. Berlin-Schöneberg, 1909. Eine kleine Blumenlese möge dies beleuchten. Sie wird zugleich auch als Kritik genügen. Wir beschränken uns dabei auf seine Aussagen über die Person Jesu.

Die wichtigste Angabe, die wir nach Maurenbrecher über den geschichtlichen Jesus besitzen, ist enthalten in dem Briefe an die Philipper (2,5 ff). Aus dieser Stelle erhellt, ,daß der geschichtliche Jesus von Nazareth ein Sklave gewesen ist. Es ist an dem Worte nichts abzubrechen, so selten man auch aus diesem Worte des Paulus diese Folgerung gezogen hat' (S. 126). Der Umstand, daß bereits Markus und Matthäus vom Sklaventum des Heilands schweigen und aus ihm einen Zimmermann (Mk 6,3), bezw. Zimmermannssohn (Mt 13,15) machen, beweist nur, ,wie wenig schon die nächste Generation die schlichte Wahrheit und echte Erinnerung der ältesten Jünger vertrug' (S. 126 ff). Die armen ersten Christen: hätten sie doch eine genügende historisch-kritische

[1]) Was wissen wir von Jesus. Halle 1904. S. 62.

[2]) Vgl. v. Schnehen, Der moderne Jesuskultus. Frankfurt a. M. 1906. S. 40.

[3]) P. W. Schmiedel, Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart. Leipzig 1906. S. 4.

Schulung gehabt! So aber muß man staunen, ‚wie unheimlich schnell die gute Erinnerung der ersten Generation in der Legende untergegangen ist‘ (S. 44). Hätten wir nicht eine echte Erinnerung aus dem sogenannten Petrus-Evangelium, ‚so dürfte man sagen, daß schon um das Jahr 90 nach Christus kein einziger Christ mehr zuverlässig gewußt hat, welches eigentlich in Wirklichkeit die Vorgänge waren, aus denen vor 60 Jahren die Gemeinde entstanden war. Mit unheimlicher Schnelligkeit hat die Legende die Geschichte besiegt‘ (S. 45). Das ist nun zwar schade, doch wir trösten uns damit, daß Maurenbrecher mit seinem historischen Scharfsinn endlich doch die ‚echte Überlieferung‘ entdeckt hat!

Jesus war also ein Sklave. Er hat diese seine Herkunft während seines ganzen Lebens nie verleugnet. Die ‚proletarischen Instinkte‘ kommen bei ihm immer wieder zum Vorschein. Sie sind die Triebfeder aller seiner Handlungen, sie leiteten ihn ‚bei allem Tiefen und Großen, was er in der Kritik der überlieferten Religion gesagt hat‘ (S. 196), wie zB. in der Kritik der Sabbatruhe (S. 187 ff), und besonders in seinem fortwährenden Gegensatze zu den Pharisäern (S. 179 ff). Seine proletarischen Instinkte waren es auch, die schließlich seinen Fall herbeiführten (S. 253). Auch mit den Propheten fühlte er sich deshalb so innig verwandt, weil sie ‚gegenüber den Autoritäten ihrer Zeit in demselben Kampfe gelegen hatten, wie er mit den seinen‘ (S. 241), und ebenso wie er Wortführer einer proletarischen Stimmung gewesen waren.

Auch war Jesus nicht der gerechte und sanfte Heiland, als den man ihn gewöhnlich schildert. ‚Ihn durchwogte die heißeste Leidenschaft und der glühendste Zorn, und er konnte auch ungerecht sein in seinem Zorn‘ (S. 182). Er hatte einen ‚leidenschaftlichen und stürmischen Charakter‘ (S. 223). Viele seiner Heilungen, wie zB. die der Besessenen, sind ebenfalls ‚nur möglich bei einer überströmenden Leidenschaft, einem wilden und heißen Affekt, der vom Redner aus den Zuhörern sich mitteilt‘ (S. 223). Warum doch Maurenbrecher nicht auch einmal den Versuch macht; dann wäre seine Theorie auch durch die Erfahrung bestätigt!

Mit den Autoritäten seiner Zeit lag Jesus in stetem Kampfe. Das gewaltige Wort, das er gegen sie gesprochen, hat eine ewige Bedeutung; ‚denn alle Autoritäten jedweder Gegenwart beruhen auf irgend einer Revolution oder einem Kampf in der Vergangenheit‘ (S. 241).

Nun möchte man meinen, wären die notwendigen Charakterzüge für einen sozialdemokratischen Agitator beisammen. Doch nein! Ein

wesentlicher Zug hiezu fehlte Jesus. Wirtschaftliche Tätigkeit und Vorsicht galt bei ihm nicht als Tugend; er verwarf sie als Unrecht und Kleinglaube (S. 165 ff). ‚Was er wirtschaftlich vorschlug, war das Gegenteil jeder planmäßigen Organisation; er wollte alle Menschen zu Besitzlosen machen und ihnen auch die Arbeit wehren; sie sollten die Hände in den Schoß legen und darauf warten, daß ihnen schon irgendwo ein Tischlein gedeckt würde‘ (S. 197). Er hatte eben keinen Sinn fürs wirkliche Leben; die Stimmung, in die er sich hineingelebt hatte, ‚war ein Überspringen aller Wirklichkeit und ein vollständiges Ertrinken im Meere mystischer Illusionen‘ (S. 167). Um sich davon zu überzeugen, braucht man nur seine naive, jeder ökonomischen Vorsicht hohnsprechende Ansicht über Wert und Verwendung des Reichtums zu lesen (S. 162 ff).

So wüßte uns Maurenbrecher noch manches Schöne und völlig Neue zu erzählen von seinem ‚geschichtlichen‘ Jesus: wie er sich überhaupt nicht für den himmlischen Heiland gehalten habe (S. 115 ff), wie das Christentum eigentlich nicht seine, sondern seiner Apostel Schöpfung sei (S. 47 ff), wie er am Kreuze in voller Verzweiflung gestorben (S. 257) und nur in den Halluzinationsvorstellungen der erregten Phantasie seiner Jünger auferstanden sei (S. 49 ff), wie er ‚über den Lebensbund von Mann und Weib nicht so groß gedacht habe, wie diejenigen es tun, die heute eben um der Verinnerlichung der Ehe willen sein Verbot der Ehescheidung wieder erschüttern wollen‘ (S. 194), wie die Menschen von nun an ‚untereinander keine Sünde mehr strafen dürften, sondern . . . jede Schuld zu vergeben hätten‘, ja Gericht und Strafrecht dem Willen Jesu gemäß überhaupt abgeschafft werden sollten (S. 210), und vieles andere. Doch wir würden zu keinem Ende kommen. Das Angeführte dürfte wohl genügen. Wer Maurenbrechers exegetische Methode mit ihren Kunstgriffen und halsbrecherischen Manipulationen kennen lernen will, muß sein Buch selbst lesen. Uns war es lediglich darum zu tun, auf die Färbung der Brille hinzuweisen, mit der er in den Evangelien gelesen hat. Seine Ausführungen sind eine neue handgreifliche Bestätigung dafür, wie mittels der rationalistischen wunderscheuen Kritik jeder Forscher genau das Bild in den Evangelien finden kann, das er sich schon im voraus schön zurechtgelegt hat.

Hätte doch Maurenbrecher nicht gar so schnell den Vorwurf vergessen, den er seinen Gegnern macht: ‚Man hat seine Vorstellungen vom geschichtlichen Jesus eben nur aus den Tatsachen der Überlieferung, nicht aber die Tatsachen der Überlieferung nach dem Bilde zu formen, das man sich vom geschichtlichen Jesus gern machen möchte‘ (S. 159).

So aber fällt dieser Vorwurf mit seiner ganzen Wucht auf ihn selbst zurück. Von allem dem nämlich, was er seinen Lesern mit so großer Zuversicht und Sicherheit vorträgt, ‚steht . . . nichts in den Quellen, und somit ist eine solche Auslegung . . . eine willkürliche Phantasie‘ (S. 51).

Innsbruck. Jakob Müller S. J.

Die sententia tutior im römischen Recht. Bei den Moraltheologen ist die sententia tutior jene, welche die Verbindlichkeit auferlegt, welche verbietet oder gebietet. Die sententia tutior des römischen Rechts ist jene, welche für die Freiheit eintritt: in re dubia benigniorem interpretationem sequi non minus iustius est quam tutius. Dig. 50,17, 192.

Moraltheologie und römisches Recht widersprechen sich nicht, sondern ergänzen sich. Die Moraltheologie spricht von der Beobachtung des Gesetzes, das Recht von der Deutung und Erkenntnis des Gesetzes. Wer eine nur zweifelhaft bestehende Pflicht erfüllt und eine nur zweifelhaft unerlaubte Handlung meidet, wird das Gesetz nicht verletzen, lehrt die Moraltheologie. Wer der milderen Ansicht beitritt, wird im allgemeinen weniger irren, öfter das Richtige treffen, sagt der Rechtssatz.

Die Stelle ist in mancher Rücksicht interessant. Nimmt hier das römische Recht nicht in etwa Stellung zu den Moralsystemen? Es stellt einen Leitsatz auf, wie man den Sinn des Gesetzes im Zweifel am ehesten und sichersten findet. Dieser Leitsatz ist nicht eine leicht hingeworfene Zwischenbemerkung, welche bei Begründung einer Entscheidung gemacht und welche zufällig in die Digesten aufgenommen wurde, weil gerade der Entscheid Aufnahme fand. Er ist eine regula iuris, einer jener goldenen Grundsätze, welche das aussprechen, was das römische Recht an tiefster Lebensweisheit und Lebensklugheit enthält, nach denen das römische Recht ausgebaut wurde, in denen der Geist des römischen Rechtes am klarsten sich spiegelt und denen es seine Hauptvorzüge: die Besonnenheit und Billigkeit, seine aequitas, verdankt.

Umso auffälliger ist, daß die Terminologie des römischen Rechts nicht in die Moraltheologie übergegangen ist und im Streite um die Moralsysteme die Stelle keine Rolle spielte.

Denselben Grundsatz spricht auch die Rechtsregel des Pomponius aus: Quotiens dubia interpretatio libertatis est, secundum libertatem respondendum erit. Dig. 50,17, 20. Nach diesem Leitsatz

handelten die römischen Juristen. Semper in obscuris quod minimum est sequimur, lautete der Grundsatz Ulpians. Dig. 50,17, 9. Und von **Gaius** stammt die Rechtsregel: Semper in dubiis benigniora praeferenda sunt. Dig. 50,17, 56. Solche Grundsätze hinderten die römischen Juristen nicht, mit Aufbietung allen Scharfsinnes nach der Wahrheit zu streben. In obscuris inspici solere, quod verisimilius est aut plerumque fieri solet. Dig. 50,17, 114. Gewaltig war das Ringen des Römervolkes um die Weltherrschaft, größer vielleicht noch sein Ringen nach Rechtserkenntnis. Dem Schwerte des Römers widerstanden die Völker, die seinem Rechte sich mit freudiger Begeisterung unterwarfen.

Feldkirch, Vorarlberg. F. Maurer S. J.

Geschichte der Jesuiten in Polen. Während die meisten der neuestens unternommenen, hauptsächlich nach den Sprachgebieten aufgeteilten Bearbeitungen der Geschichte der Gesellschaft Jesu bisher nur kleinere Zeiträume bewältigt haben, konnte der Geschichtsschreiber der Jesuiten in Polen, Stanislaus Załęski S. J., im Jahre 1907 sein fünfbändiges (resp. zehnteiliges) Werk zum Abschluß bringen. Bald darauf (1908) erschien noch — als letzte seiner vielen literarischen Arbeiten — ein einbändiges Kompendium[1]) dieses großen Geschichtswerkes; der Verf. beabsichtigte damit, die Kenntnis der Ordensgeschichte und ihre gerechte Beurteilung auch dort zu ermöglichen, wo zum Studium der kostspieligen zehnteiligen Ausgabe Mittel oder Zeit fehlen. Sehr rasch ist indessen dem Kompendium noch eine wichtigere Aufgabe zugefallen: Da die zwei ersten Bände des Hauptwerkes schon vergriffen sind, so muß für manche Leser die kürzere Fassung als Ersatz dienen.

Das Buch gliedert sich in 5 Abschnitte, deren jeder einem Bande der großen Ausgabe entspricht. Der 1. Abschnitt (S. 1—42) umfaßt die Zeit von 1564—1608 und schildert hauptsächlich den Kampf der ersten polnischen Jesuiten gegen die Irrlehre. Auch eine bündige Darlegung der politischen Verhältnisse Polens unmittelbar vor der Ankunft der ersten Jesuiten bietet der Verfasser. Sie ist die beste Widerlegung des oft er-

[1]) Ksiądz Stanisław Załęski. *Jezuici w Polsce.* W skróceniu, 5 tómow w jednym, z dwoma mapami. Kraków 1908, Anczyc i sp. (XVIII 370). K 6.— (M 6.—, Rub. 2.50). (Die Jesuiten in Polen. Gekürzte Ausgabe des fünfbändigen Hauptwerkes. Mit 2 Karten.) — Der Autor starb noch im Jahre 1908.

hobenen Vorwurfes, daß der Orden an der nationalen Zerfahrenheit schuld sei; diese war schon vorhanden, bevor die ersten Jesuiten nach Polen kamen. Der 2. Teil (43—96) führt den Titel: Arbeit zur Festigung des Glaubens und der Frömmigkeit in der Zeitperiode 1608—1648. Natürlich besagt dieser Titel nicht, daß in der vorausgegangenen Periode solch positive Arbeit nicht geleistet worden wäre; sie konnte sich aber ungestörter entfalten, nachdem die frühere Macht der Dissidenten eingeschränkt, das Arbeitsfeld in zwei Ordensprovinzen geteilt und die Errichtung zahlreicher Kollegien, Kirchen und Missionsstationen ermöglicht war. Im 3. Abschnitt (97—154) gelangt zuerst die traurige Kriegsperiode 1648-1717 zur Darstellung, hierauf wird das Wichtigste aus der Ordenstätigkeit bis 1773 mitgeteilt. Charakteristisch ist für diese Zeit die ungemein rege Volksmissionstätigkeit, die bis über die Grenzen Polens hinaus griff. Seit 1622 wiederholten sich die Bitten der beiden Ordensprovinzen um weitere Aufteilung ihres Arbeitsgebietes. 1758 fand die Teilung in vier Provinzen und die Schaffung einer eigenen Assistenz für Polen statt. Im 4. Teil (155—242) gibt Z. die Geschichte der einzelnen Ordensniederlassungen in der ganzen Periode von 1564—1773. Überaus interessant sind die Mitteilungen des 5. Abschnittes (243—326) über die Aufnahme und die Geschicke des Aufhebungsbreves Klemens des XIV. im damals noch übriggebliebenen Polen und in Galizien, Preußen und Rußland. Die Geschichte der Jesuiten in Rußland, die Wiederherstellung des Ordens durch Pius VII, das erfreuliche Aufblühen der neuen galizischen Provinz und ihre Leistungen bis zum Jahre 1905 bilden den weiteren Inhalt des Schlußabschnittes.

Mehr als einmal wird der Leser dieser gekürzten Ausgabe den Mangel der Quellennachweise vermissen und so sich auf das große Werk verwiesen sehen. Zu einer ersten und allgemeinen Orientierung ist indessen das Kompendium sehr gut geeignet. Gegen die von Z. gewählte Austeilung des Materials läßt sich manches Bedenken vorbringen; indessen wird es schwer sein, einem derartigen Werke eine Disposition zu geben, die gar keine Mißlichkeiten mit sich führte.

Im Schlußwort erinnert der Verfasser an eine Mahnung, die er vom Ordensgeneral Martin erhalten: Noli scribere encomia, sed historiam Societatis. Die Mahnung wurde befolgt. Die rückhaltlose Darlegung mancher Fehler, z. B. der unklugen und ärgerlichen Streitigkeiten mit der Krakauer Universität und mit den Piaristen, zeugt dafür, daß es dem Autor nicht um einen Panegyrikus auf seinen Orden zu tun war. Vielleicht hätte mit Rücksicht auf die Ausführlichkeit dieser Partien die segensreiche Tätigkeit in den Volksmissionen und in den Schulen noch mehr hervorgehoben werden müssen, damit das Bestreben

nach möglichster Objektivität doch nicht wieder Anlaß zu einer unverdient ungünstigen Gesamtbeurteilung der Ordenstätigkeit gäbe.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Neuere biblische Literatur. 1. Prof. Steinman in Braunsberg bietet einen neuen schätzenswerten Beitrag zur Chronologie im Leben des hl. Paulus[1]), an deren Richtigstellung er bereits in seinen Schriften zur Galaterfrage mit bestem Erfolg gearbeitet hat. Zur Bestimmung des Bekehrungsjahres des Völkerapostels ist die Frage von ausschlaggebender Bedeutung, in welchen Jahren die Stadt Damaskus unter der Herrschaft des Araberkönigs Aretas[2]) stand. Man wird die sorgfältigen, mit reichen Literaturbelegen versehenen Ausführungen nur als gelungen bezeichnen können. Namentlich scheint erwiesen, daß der wichtige Paulustext 1) König Aretas als Herrn ‚der Perle des Morgenlandes' voraussetzt, daß 2) der Araberherrscher nur durch Schenkung in den Besitz dieser Stadt gekommen sein kann und daß 3) der Schenkungsakt nur der launenhaften Großmut eines Caligula zugeschrieben werden, keineswegs aber in die Regierungszeit des Tiberius fallen kann. Somit ist als untere Grenze für das nächtliche Ereignis an der Stadtmauer von Damaskus das Jahr 37 anzunehmen. Folglich kann die Bekehrung des Apostels nicht vor dem Jahre 34 erfolgt sein. Steinmann schlägt die Jahre 35—37 vor (S. 44). Hierin möchte ich mich seiner Vermutung nicht anschließen, denn Gal 2,1 u. AG 18,2 scheinen zu empfehlen, beim Jahre 34 zu bleiben. Namentlich kann ich mich mit der Hypothese nicht abfinden, die Steinigung des hl. Stephanus in die Zeit nach der Absetzung des Pilatus zu verlegen und diese bereits im Jahre 35 anzusetzen. Möge der Verfasser noch andere Punkte der paulinischen Chronologie mit ähnlicher Gründlichkeit untersuchen!

[1]) Aretas IV., König der Nabatäer. Eine historisch-kritische Untersuchung zu 2 Kor 11,32 f, von Dr. *Alphons Steinmann* (Sonderabdruck aus der Biblischen Zeitschrift VII 1909, 174—78; 312—41) 44 S.

[2]) Der Name dieses Herrschers fand in die kirchliche Liturgie Aufnahme in der Sonntags-Epistel Sexagesimä und im Brevier an den beiden Festen des hl. Paulus (30. Juni u. 25. Jänner). Leider ist dabei die Betonung unrichtig angegeben: es ist nicht Arétae zu lesen, sondern Áretae. Dies erfordert der kurze Vokal der vorletzten Silbe ('Αρέτας), der ganz richtig das kurze ĭ der arabischen Form Ḥârît (‚Der Pflüger') wiedergibt. Vgl. auch Nestle im Theol. Literaturblatt XXX 1909, 572.

2. Die neue Nummer des Palästinajahrbuches[1]) weist dieselben Vorzüge auf, welche an der früheren (IV 1908) in dieser Zeitschrift XXXIII (1908) 341 f gerühmt wurden. Wir finden dieselbe Fülle auf gewissenhafter Beobachtung beruhender Details, die gleich anregende Darstellung, denselben ruhigen Ton und peinliche Vermeidung jeder konfessionellen Polemik. Eine weite Verbreitung wäre dem ersten Artikel im Jahresbericht zu wünschen: ‚Bedingungen eines erfolgreichen Aufenthalts in Palästina' (S. 3—6). Besonderes Lob verdienen die 6 beigegebenen Tafelbilder. Jeder Bibelforscher und Palästinapilger wird dem Herausgeber für die gehaltvolle Gabe dankbar sein.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Von einem **neuen wissenschaftlichen Herz-Jesu-Buche**[2]) werden Kenner der theoretischen Herz-Jesu-Literatur kaum viel Neues erwarten. Überraschung ist daher der erste Eindruck, den man bei Lesung der hier angezeigten Schrift erhält. Alles mutet neu an. Und bei eingehender Lektüre überzeugt man sich bald von der Gründlichkeit des Buches. In ihm steckt eine Lebensarbeit. Es scheint berufen, einen Markstein in der wissenschaftlichen Herz-Jesu-Literatur zu bilden, ob man sich nun der vorgelegten Ansicht anschließen wird oder nicht.

Das Buch enthält zwei Teile. Der erste größere (S. 1—178) befaßt sich mit der Untersuchung der verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Herz'. Das Hauptaugenmerk ist dabei auf jene Bedeutung gerichtet, in welcher dem Herzen sittliche Handlungen und Eigenschaften beigelegt werden. Aus methodischen Rücksichten nennt der Verfasser dieses Herz das ‚sittliche' Herz. Die eingehende Untersuchung forscht nach der Bedeutung des Wortes ‚Herz' nicht in den modernen Literatursprachen, sondern in der Sprache der hl. Schrift, der Kirchenväter, der mittelalterlichen Theologen und späteren kirchlichen Schriftsteller. Das hat ja in erster Linie die Sprache der Kirche bestimmt, kommt also auch

[1]) Palästinajahrbuch des deutschen evangelischen Instituts für Altertumswissenschaften des hl. Landes zu Jerusalem, herausg. von Dr. Gustaf Dalman. V. Berlin 1909. 138 S. 8.

[2]) Das Herz Jesu. Eine Studie über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Herz' und über den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht, verfaßt von Thomas Lempl, Priester der Gesellschaft Jesu. Herausgegeben von Hieronymus Noldin, Priester der Gesellschaft Jesu. Brixen 1909. Verlag der Verlagsanstalt Tyrolia, vorm. Preßvereinsbuchhandlung.



bei der Erklärung einer kirchlichen Andacht zunächst in Betracht. — Die Studie führt nun zu dem äußerst beachtenswerten Ergebnis, daß das Wort ‚Herz' bis ins 17. Jahrhundert herauf in der erwähnten Literatur vielfach eine andere Bedeutung hatte, als in den modernen Literatursprachen. Diese stellen das ‚Herz' gern in Gegensatz zum Verstande oder selbst zum Willen; der alten Auffassung ist das vollständig fremd. Positiv drückt L. den alten Begriff des ‚sittlichen' Herzens, der weitaus am öftesten vorkommt, folgendermaßen aus.

1. Das (‚sittliche') Herz, der Träger des sittlichen Lebens, ist entweder die vernünftige Seele oder schließt diese wenigstens mit ein. S. 23.

2. Das (‚sittliche') Herz umfaßt das ganze seelisch-organische Innere des Menschen, insofern es als Träger seines sittlichen Innenlebens in Betracht kommt. Dem leiblichen Herzen schreiben wir darin deshalb eine besondere Rolle zu, weil seine Anteilnahme eine distinktere und daher leichter zu beobachtende ist. S. 65.

3. Das (‚sittliche') Herz ist kein uneigentlich oder tropisch so genanntes Herz, sondern das Herz des Menschen im eigentlichen aber erweiterten Sinne. Herz im eigentlichen und engeren Sinne ist der bekannte Muskel, im eigentlichen aber erweiterten Sinne das ganze, aus Seele und jenen Organen bestehende Innere, dessen wir uns bei sittlichen Handlungen irgendwie bewußt werden. Dieses Innere baut sich in unserem Bewußtsein auf dem am meisten bekannten Organe des Herzens gleichsam auf und behält deshalb seinen Namen.

Dieser so gewonnene Begriff vom (‚sittlichen') Herzen des Menschen wird im zweiten Teile (S. 179—241) auf den Gegenstand der kirchlichen Herz-Jesu-Verehrung angewendet. Der Verfasser findet, daß dieser alte Herzbegriff vom Gegenstand der kirchlichen Herz-Jesu-Andacht einfachhin gefordert wird, mag man nun die Offenbarungen des Herrn an die selige Margareta Maria Alacoque oder die kirchlichen Dokumente der Herz-Jesu-Andacht ins Auge fassen.

Eine Bestätigung der Richtigkeit dieser Auffassung des Gegenstandes der kirchlichen Herz-Jesu-Andacht kann man darin finden, daß sie alle Schwierigkeiten beseitigt, an der die anderen Auffassungen leiden. Sie läßt die Frage wegfallen, ob das leibliche Herz oder das übersinnliche Herz oder ob beide Gegenstand der Andacht sind. Ungezwungen und leicht erklärt sie die Anrede und die Weihe an das Herz-Jesu, sowie alle Aussagen, welche in der Litanei vom Herzen des Herrn gemacht werden. Vollständig aufgehellt erscheint auch die Herz-Jesu-Symbolik.

Dem naheliegenden Bedenken, mit welchem Recht man den alten Herz-Begriff auf den Gegenstand der Herz-Jesu-Andacht anwende, da der göttliche Heiland zu seiner Dienerin doch wohl nach dem Sprachgebrauch ihrer Zeit redete und die kirchlichen Dokumente gleichfalls in späterer Zeit erflossen, hätte L. durch Zusammenziehung gelegentlich angebrachter Bemerkungen wirksamer begegnen können. Entgangen ist zu ihm keineswegs.

Die Schrift enthält, abgesehen vom eigentlichen Zweck, auch sonst sehr viel Interessantes und Lehrreiches, was ihr einen bleibenden Wert sichert. Die genaue Untersuchung des Sprachgebrauches vom „Herzen' in der Schrift und bei den Vätern, eines Sprachgebrauchs, der auch in die kirchliche Liturgie und den christlichen Religionsunterricht übergegangen ist, belehrt den Leser, wie man irre gehen kann, wenn man in die alten Formen unsere modernen Begriffe gießen will. Das Buch enthält auch sehr treffende Ausführungen über die Symbolik im allgemeinen und über Herz-Symbolik im besonderen. Interessant sind auch die Aufschlüsse über die Symbolik des Ringes und die Bezeichnung des bischöflichen Ringes als annulus cordis. —l.

Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Seit einer Reihe von Jahren ist auch bei den Katholiken das Interesse für die Geschichte der religiösen Umwälzungen neu erwacht. Möhler, Döllinger in seinen guten Zeiten, besonders aber Janssen und sein Schüler Pastor haben in dieser Beziehung sehr anregend gewirkt. Man begann zu forschen und fand, daß jene Zeit unter den Katholiken noch manche lichte Seiten aufzuweisen hat. Dr. Paulus hat durch eine mühsame Einzelforschung mehrere hervorragende Ordensleute, Priester und Gelehrte der Vergessenheit entrissen. Die zahlreichen Erläuterungen und Ergänzungen zur Geschichte Janssens, die von verschiedenen Gelehrten verfaßt wurden, haben im Geiste Janssens viel bemerkenswertes Material zutage gefördert.

Vor etwa vier Jahren trat ein junger Gelehrter, damals Privatdozent der Kirchengeschichte in Bonn, jetzt Professor in Münster, Dr. Josef Greving mit einer neuen periodisch erscheinenden Sammlung vor die Öffentlichkeit, von der kürzlich das 7. Heft ausgegeben wurde. Nr. 1, 4 und 5 hat Greving selbst verfaßt[1]). Sie enthalten wichtige Beiträge

[1]) Reformationsgeschichtliche Studien und Texte. Herausgegeben von Dr. Joseph Greving, ord. Prof. an d. Univ. Münster.



zur Kenntnis der wissenschaftlichen und priesterlichen Tätigkeit des berühmten Ingolstädter Professors Dr. Johann Eck. Das erste Heft ‚Johann Eck als junger Gelehrter‘ fand ungeteilten Beifall. Nach einer Einleitung über die wissenschaftlichen Leistungen des jungen Eck auf den verschiedenen Gebieten des damaligen Wissens bietet Greving eine eingehende literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung des Eckschen ‚Chrysopassus praedestinationis‘ aus dem Jahre 1514, also aus der Zeit vor Luther. Die Lehre des Ingolstädter Professors über das Verhältnis der Gnade zur Willensfreiheit, einer Frage, die nachmals durch Luther und Calvin sehr verwirrt und der Hauptgegenstand vieler Schriften und wissenschaftlicher Erörterungen geworden ist, war schon vor seinem Auftreten gegen Luther festgelegt. Im ersten, literargeschichtlichen Teil seines Werkes untersucht Greving die Arbeitsweise und Literaturkenntnis Ecks, im zweiten, dogmengeschichtlichen Teil, entwickelt er seine Lehre. Die Hauptschwierigkeit lag in der Vereinigung des göttlichen Vorherwissens mit der Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. Eck hält beide Dogmen: die Sicherheit der göttlichen Erkenntnis und die Unbestimmtheit der menschlichen Wahl, entschieden fest und erklärt ihre Vereinbarkeit nach dem damaligen Stande des theologischen Wissens über das Vorherwissen Gottes. Das Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Freiheit ist das der causa principalis zur causa secunda. Gott wirkt mit dem Menschen, aber er zwingt den Menschen

Heft 1. Johann Eck als junger Gelehrter. Eine literar- und dogmengeschichtliche Untersuchung über seinen Chrysopassus praedestinationis aus dem Jahre 1514. Von Joseph Greving. Münster i. W. 1906. Aschendorffsche Buchhandlung. XV u. 173 S. in 8.

Heft 2. Drei Beichtbüchlein nach den zehn Geboten aus der Frühzeit der Buchdruckerkunst. Mit einer Abbildung. Herausgegeben von Dr. Franz Falk. Münster i. W. 1907. IV u. 95 S.

Heft 3. Briefe von Hieronymus Emser, Johann Cochläus, Johann Mensing und Petrus Rauch an die Fürstin Margarete und die Fürsten Johann und Georg von Anhalt. Herausgegeben von Lic. Dr. Otto Clemen, Gymnasialoberlehrer in Zwickau in S. Das. 1907.

Heft 4 u. 5. Johann Ecks Pfarrbuch für U. L. Frau in Ingolstadt. Ein Beitrag zur Kenntnis der pfarrkirchlichen Verhältnisse im sechzehnten Jahrhundert. (Mit einem Grundriß). Von Dr. Joseph Greving. Das. 1908. XIV u. 253 S. in 8.

Heft 6 ist dieser Zeitschrift nicht zugesandt worden.

Heft 7. Kilian Leibs Briefwechsel und Diarien. Herausgegeben von Jose h Schlecht. Das. 1909. XXXVI u. 155 S.

nicht und hebt die Freiheit nicht auf; darum sind die guten Werke des Menschen verdienstlich.

Das vierte und fünfte Heft enthält eine sorgfältige Ausgabe des von Eck als Pfarrer U. L. Frau in Ingolstadt angelegten Pfarrbuches. Es ist ein hervorragender Beitrag zur Kenntnis der pfarrkirchlichen Verhältnisse im Zeitalter der Glaubensspaltung. Der Herausgeber stellt in der umfangreichen Einleitung aus dem Pfarrbuche und aus andern Quellen das Ergebnis seiner eindringenden Forschung zusammen. Daraus ersieht man am besten, was an den damaligen Zuständen zu bessern war und wie Eck sich dazu stellte.

Das zweite Heft der Sammlung stammt von Dr. Franz Falk und bringt zuerst das Beichtbüchlein des Frankfurter Kaplans Johannes Wolff aus dem Jahre 1478, dann einen xylographischen Beichtspiegel, vermutlich aus dem Jahre 1475 und zuletzt das Augsburger Beichtbüchlein vom Jahre 1504. Diese Beichtbüchlein sind ein trefflicher Beweis, daß man es beim Unterrichte des Volkes mit den Geboten Gottes und der Sittlichkeit sehr ernst nahm. Sie sind eine Apologie des von den Reformatoren so hartnäckig bekämpften kirchlichen Beichtinstitutes.

Heft 3 und Heft 7 enthalten Briefe und Aufzeichnungen hervorragender katholischer Gelehrter des Reformationszeitalters. In Heft 3 veröffentlicht Dr. Otto Clemen die in dem herzoglichen Haus- und Staatsarchiv zu Zerbst ruhenden Originalschreiben von Hieronymus Emser, Johann Cochläus, Johann Mensing und Petrus Rauch von Ansbach an die Fürstin Margarete und an die Fürsten Johann und Georg von Anhalt. Diese Briefe beweisen am besten, was die katholische Partei getan hat, um die Fürsten von Anhalt beim alten Glauben zu erhalten und wie gefährlich die Lage im Fürstentum war. Die Briefe des Augustinerpropstes Kilian Leib in Rebdorf im 7. Hefte von Dr. Joseph Schlecht sind zugleich ein Beitrag zur richtigen Beurteilung der Verläßlichkeit seiner Annalen. Der Herausgeber hat nicht nur eifrig gesammelt, alle bis jetzt bekannt gewordenen Abschriften und Vermerke aus den Werken Leibs durchgearbeitet, sondern auch sein Material musterhaft verwertet. Die Bedeutung Leibs als Geschichtschreiber seiner Zeit tritt in ein neues Licht. Leib hat nicht nur den ganzen folgenschweren Verlauf der religiösen Bewegung von ihren ersten Anfängen bis über Luthers Tod hinaus miterlebt, sondern war durch seine weiten Verbindungen auch in der Lage, über den Gang der Ereignisse sich zuverlässige Nachrichten zu verschaffen. Sein Briefwechsel ist für die Geschichte des Pfalzgrafen Ottheinrich, der Augustinerinnen in Nürnberg und

mehrerer bedeutender Persönlichkeiten jener Epoche von Wichtigkeit. Die Bruchstücke aus den Diarien des Abtes beweisen, wie sorgfältig er die Ereignisse verzeichnet hat. Sie ergänzen seine Annalen. Der Schluß der großen Annalen, der von den früheren Herausgebern übersehen wurde, weil sie nur die Münchener Handschrift kannten, wird am Schlusse des Heftes beigefügt. Der Genauigkeit und Sorgfalt des Herausgebers muß man große Anerkennung zollen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Ojettis Synopsis[1], die schon bisher sich als vortreffliches Nachschlage- und Orientierungsbuch bewährt hat, wird in der vorliegenden, dritten, verbesserten und vermehrten Auflage noch mehr Freunde erwerben; denn sie ist ein sicherer, zuverlässiger Führer auf dem weiten Gebiete der Moral und Pastoral, des kirchlichen Rechtes und der Liturgie, der seine Dienste kaum je versagt. Nach 2 Jahren war die 2. Auflage vergriffen; dieser Umstand allein beweist seine praktische Verwendbarkeit. Die Anlage ist im wesentlichen dieselbe geblieben, wenn das Werk auch beträchtlich vermehrt und in mehrfacher Hinsicht verbessert erscheint. Es ist von 2 Bänden auf drei angewachsen; statt einfacher Paginierung wurden Spalten eingeführt und überdies noch Randnummern, wodurch bei längeren Artikeln das Auffinden eines Fragepunktes bedeutend erleichtert wird; zum gleichen Zweck ist der Inhalt der betreffenden Nummer durch Fettdruck besonders hervorgehoben. Die Synopsis weist außer diesen formellen Verbesserungen auch inhaltlich in mehr als einer Hinsicht einen Fortschritt auf. Nicht bloß sind die neuesten kirchlichen Erlässe berücksichtigt worden, sonderen größeren Artikeln wurde am Schluß auch die wichtigste einschlägige Literatur beigefügt; bei manchen Artikeln ist diese Literaturangabe sogar eine sehr ausführliche, ja nahezu erschöpfende; so beispielsweise bei clandestinitas, conclave, Curia romana u. a. Da der Verfasser auch der deutschen Sprache mächtig ist, nahm er auch Rücksicht auf Werke und Arbeiten deutscher Gelehrter. Manche Artikel haben eine gründliche Umarbeitung erfahren, so gleich der erste ‚Abbas'. Auffallend ist, daß bei Erklärung der wichtigsten Abkürzungen (S. XI) die ‚Congregatio Sancti Officii' noch mit ihrem veralteten Titel ‚Sacra Congregatio Supremae et

[1] Synopsis rerum moralium et iuris Pontificii alphabetico ordine digesta et novissimis SS. RR. Congregationum decretis aucta in subsidium praesertim sacerdotum auctore Benedicto Ojetti S. J. Roma 1909.



Universalis Inquisitionis' aufgeführt wird; es ist wohl nur ein lapsus calami.

Innsbruck. Michael Hofmann S. J.

Zu Joh. Ant. Delphinus. Nachtrag. Erst nach dem Erscheinen meiner im 1. Heft dieses Jahrgangs gedruckten Abhandlung über Delphinus war ich in der Lage, die Werke von Franchini und Sbaralea[1]) zu benutzen. Dieselben bieten zwar nichts Neues für die persönlichen und literarischen Beziehungen des Delphinus zum Konzil von Trient[2]), wohl aber einige Ergänzungen zu den allgemeinen biographischen und bibliographischen Angaben, die hier nachgetragen seien.

Sein Geburtsort war Pomponesco in der Lombardei (Provinz Cremona, Distrikt Casalmaggiore); nach Casalmaggiore nannte er sich, weil er hier in den Orden trat. Da er nach seiner von Sbaralea mitgeteilten Grabschrift (s. unten) ein Alter von 56 Jahren, 6 Monaten und 10 Tagen erreichte, so wäre demnach sein Geburtsjahr 1504.

Um 1551 war er (nach Sbaralea p. 387) Regens und Lektor im Kloster seines Ordens und im spanischen Kollegium in Bologna. 1553 wurde er Professor der Metaphysik an der Universität Bologna; durch die Ausübung dieser Tätigkeit und die Veröffentlichung der unten zu nennenden Werke wird die Zeit vom Erscheinen seiner durch das Konzil

[1]) Gio. *Franchini*, Bibliosofia, e Memorie letterarie di Scrittori Francescani Conventuali ch' hanno scritto dopo l'Anno 1585 (Modena 1693), p. 291—295. Jo. Hyac. *Sbaralea*, Supplementum et castigatio ad Scriptores trium Ordinum S. Francisci a Waddingo, aliisque descriptos (Romae 1806), p. 387 s. Den ersten Hinweis auf das seltene, in Deutschland wenig bekannte Werk von Franchini verdanke ich dem hochw. Herrn P. René de Nantes O. Cap. in Couvin. — S. 55 Anm. 1 meiner Abhandlung ist Romae 1558 Druckfehler statt 1588.

[2]) Franchini wirft die Dinge durcheinander, wenn er ihn (p. 293) unter Pius IV durch seine große Gelehrsamkeit auf dem tridentinischen Konzil glänzen läßt, obwohl er vorher angibt, er sei am 5. Sept. 1560 gestorben. Sbaralea p. 388 berichtigt diesen Irrtum dahin, daß er nach dem Schreiben des Visdomini vor Delphinus De potestate ecclesiastica vielmehr unter Paul III auf dem Konzil gewesen sei (s. meine Abhandlung S. 41); seine Anwesenheit unter den Konzilstheologen auch in der zweiten Periode des Konzils unter Julius III, die ich S. 41 f durch sein eigenes Zeugnis festgestellt habe, ist dagegen auch Sbaralea entgangen.

unter Julius III angeregten Werke bis zu seiner Erhebung zum Generalvikar des Ordens 1559 ausgefüllt.

Der von Wadding und in der diesem folgenden Literatur gelassene Zweifel, ob er in Bologna oder in Rom gestorben sei, wird durch den von Franchini mitgeteilten und von Sbaralea wiederholten Eintrag des damaligen Sekretärs des Ordens, P. Marino Moro da Venezia, im Register der Ordensgenerale, dahin gelöst, daß dies in Bologna geschah. Sbaralea teilt auch seine Grabschrift in der Kirche seines Ordens in Bologna mit (p. 388): ‚Jo. Anton. Delphino a Casali majori Metaph. hic in Coenobio, tum in publica Bonon. Academia Professori, primo Provinciali, et in universa Divi Francisci familia Praefecto; qui vixit an. 56. m. 6. d. 10. Obiit 1560'. Wenn aber Franchini und Sbaralea als seinen Todestag den 5. September 1560 nennen[1]), so muß dies doch wohl auf einem Irrtum beruhen; denn nach dem Zeugnis seiner eigenen Schrift ‚De tractandis in Concilio Oecumenico' hat er die erst am 29. November dieses Jahres erfolgte Berufung des Konzils noch erlebt. Im einleitenden Kapitel dieser Schrift begründet er die Veröffentlichung derselben mit der Wiedereinberufung des Konzils durch Pius IV[2]); und in dem Widmungsschreiben an den Kardinal von Carpi spricht er von der durch die Veröffentlichung der Indiktionsbulle verursachten allgemeinen Freude, deren Zeuge er noch war[3]). Er muß demnach doch den 29. November 1560 wenigstens noch

---

[1]) *Franchini* p. 293: ‚Oppresso da febre vehemente in Bologna, il giorno quinto di Settembre nel 1560, rese l'anima erudita al Signore . . .' In dem darauf folgenden wörtlichen Auszug aus der oben erwähnten Eintragung des Ordenssekretärs Marino Moro ist das Datum nicht genannt: ‚Crudeli febre oppressus, cum incredibili omnium maerore, et lacrimis, diem clausit extremum, et die Sabbati honorifice sepultus est, cuius anima ad caelos evolavit (so Sbaralea für evoluit), sancte enim vixit, et sanctissime mortuus est'. Sbaralea p. 388 wiederholt die Angabe Franchinis in folgender Form: ‚Obiit autem die 5. Septembris »crudeli febre oppressus . . . et sanctissime mortuus est«: ut ex Reges. Gen. Ordinis exscripsit cit. Franchinus in Biblios. n. 168'. Die von Sbaralea mitgeteilte Grabschrift (s. oben) bietet nur das Jahr: ‚Obiit 1560'.

[2]) S. meine Abhandlung S. 56 f.

[3]) S. meine Abhandlung S. 55 f. Der S. 56 Anm. 1 im Wortlaut mitgeteilten Stelle geht der Satz voraus: ‚Invulgatum est Pontificium Diploma, quo indicebat Papa, futurum hoc anno, et celebrandum in Tridentina civitate Universale Concilium ad sacratissimum

kurze Zeit überlebt haben, und man wird, so lange nicht aus ungedruckten Quellen das Todesdatum vielleicht in unanfechtbarer Weise festgestellt werden kann, nur im Allgemeinen sagen können, daß er, wenn das in allen Angaben übereinstimmend berichtete Todesjahr 1450 richtig ist, im Dezember dieses Jahres gestorben ist[1]).

Zur Bibliographie bietet Sbaralea (teilweise, aber meist ungenauer, auch Franchini) die Ergänzungen: De causis, et significationibus ignearum flammarum, putoris, et sonitus, quae nunc efficiuntur, et apparent Cremonae (Bononiae 1551); Oratio in communibus Franciscanorum Comitiis Genuae habita an. 1553 (Bononiae 1553); Didactica methodus rerum Logicalium ad Hieronymum Saulium Genuen. Archiepisc. et Bononiae Prole-

---

Dominicae Resurrectionis diem'. Dies kann sich doch auf nichts anderes als auf die Indiktionsbulle vom 29. November beziehen, wie übrigens auch die Übereinstimmung im Wortlaut zeigt. In der Bulle heißt der entscheidende Satz: . . . ,Sacrum oecumenicum et generale Concilium . . . in civitate Tridentina ad sacratissimum (so in dem Text bei Raynald ann. 1560, n. 69; in modernen Ausgaben der Canones et Decreta: sanctissimum) diem Resurrectionis Dominicae proxime futurum indicimus, et ibi celebrandum, sublata suspensione quacumque, statuimus atque decernimus'. Eine frühere für die Öffentlichkeit bestimmte Kundgebung Pius IV dieses Inhaltes, von welcher Delphinus, wenn er schon am 5. September gestorben wäre, in dieser Weise hätte sprechen können, gibt es nicht; und von einer erfolgten Berufung des Konzils konnte vor dem 29. November jedenfalls nicht gesprochen werden. Ende August oder Anfang September lag wohl der entschiedene Wille des Papstes vor, das Konzil in Trient wieder zu eröffnen; aber die diplomatischen Vorverhandlungen mit den Großmächten (mit Ausnahme von Spanien, das die Absicht des Papstes unterstützte) hatten noch zu keinem Ziele geführt, und was man von den Forderungen des Kaisers Ferdinand I und von der gegen die Fortsetzung des Konzils in Trient überhaupt durchaus feindlichen Haltung Frankreichs vernahm, war keineswegs dazu angetan, große Hoffnungen für die baldige Möglichkeit der Eröffnung des Konzils zu erwecken.

[1]) Abweichend von seiner eigenen Angabe im Artikel Gian-Antonio Delfini und von allen andern auf das Jahr 1560 übereinstimmenden Angaben bietet Franchini im Artikel Francesco Visdomini (p. 253) die Notiz, Visdomini sei am 26. April 1561 auf Veranlassung des damaligen Ordensgenerals Delphinus zum Provinzial erwählt worden (,promosso dall' altro eminente ingegno del sapiente Delfino da Casalmaggiore, che all' hora governava la Religione').

gatum (Bononiae 1554); Dialectica, seu Opuscula Logicalia (Bononiae 1555); De coelestibus globis, et motibus contra Philosophorum, et Astrologorum sententiam pro veritate Christiana Ad Camillum Palaeotum Bonon. Senatorem (Bononiae 1559[1]); De Nobilitate ad Fridericum Gonzagam (Bononiae s. a.; Annotationes ad Librum P. M. Jo. Ant. Delphini de nobilitate verfaßte Horatio Civalla, Perusiae 1622).

Handschriftlich kennt Sbaralea von ihm eine Expositio textus Aristotelis in libros Physicorum facta Patavii an. 1543 (damals in der Bibliothek der Franziskaner Konventualen zu Ferrara, ‚ubi et ms. habetur eius Expositio librorum de Coelo et Mundo a P. M. Sylvio Ferrarien. an. 1559 eius discipulo dictata Ferrariae').

Eine weitere, wie es scheint, ungedruckt gebliebene Schrift erwähnt Delphinus selbst in der Widmung der Schrift De coelestibus globis an Camillo Paleotti (fol. 5b) mit den Worten: ‚Quod similiter in eo libro feci, in quo universam Peripateticorum philosophiam in communes locos, quanto potui studio, redegi, ut studiosae iuventuti consulerem'[2]).

Aachen. Dr. Friedrich Lauchert.

Eine Papstfabel des 19. Jahrhunderts. Das nahe Wiedererscheinen des Halleyschen Kometen hat auch die Erinnerung an eine höchst merkwürdige Papstfabel aufgefrischt. Papst Kalixt III soll im Jahre 1456 den gefahrdrohenden Schweifstern feierlich gebannt haben; diesem Kometenbann soll das Angelusläuten seinen Ursprung verdanken. Den geschichtlichen Unwert der Fabel, ihre Grundlagen und ihre Ent-

[1]) Die drei Titel: Didactica methodus, Dialectica und De coelestibus globis entsprechen dem, was ich S. 45 f. nur nach der sehr ungenauen Angabe Waddings anführen konnte. Meine dort ausgesprochene Voraussetzung, sie werden wohl einer früheren, dem Anfang des Konzils vorausgehenden Zeit angehören, trifft demnach nicht zu. Von diesen Schriften habe ich seitdem De coelestibus globis kennen gelernt, vorhanden in der Univ.-Bibliothek zu Leyden; die anderen konnten durch das Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken nicht nachgewiesen werden.

[2]) Bei Sbaralea mit Anführung dieses Zitates erwähnt, mit der beigefügten Bemerkung: ‚Forte pars est Operis de locis Theologicis et Peripateticis, quod memoratur a Joan. a S. Anton. [Bibliotheca universa Franciscana] to. 3 in append.' Nachweisen konnte Sbaralea weder das eine noch das andere Manuskript.

wickelung hat der Hauptastronom der Vatikanischen Sternwarte Dr. J. Stein S. J. in eindringenden Studien bis in die letzten Fäden hinein verfolgt und mit reifer und besonnener Kritik in einer recht anziehend geschriebenen Broschüre dargelegt[1]. St. geht auf die ursprünglichen Quellen zurück, die authentischen Register des Vatikanischen Archivs und die handschriftlichen Zeugnisse der gleichzeitigen Chronisten und Historiker. Es sind überraschende Resultate, zu denen er gelangt. Nicht etwa, weil er die Falschheit der Legende nachweist: kaum ein ernster Historiker von Fach würde sie wohl angenommen haben. Das Merkwürdige liegt in ihrer Geschichte, wie Stein sie aufzeigt. In keiner Quelle ist auch nur mit einem Worte die Rede davon. Die Vatikanischen Regesten enthalten wohl die Bulle Kalixt' III vom 29. Juni 1456, deren Inhalt durch Raynald längst bekannt war: es ist die ‚Gebetsbulle' (‚Bulla orationis' im Register genannt), die unser dreimaliges tägliches Aveläuten feierlich in den Gebrauch der Kirche einführte. Vom Kometenbann auch nicht eine Spur. Das ist aber die einzige Bulle in den rund 100 Registerbänden Kalixt' III, die für die Legende irgendwie in Betracht kommen könnte; die Nachforschungen Steins und des durch sein liebenswürdiges Entgegenkommen und seine genaue Kenntnis des päpstlichen Archivs allen Benutzern desselben wohlbekannten Sekretärs H. E. Ranuzzi geben darüber volle Sicherheit. Von allen ungefähr gleichzeitigen Schriftstellern sodann ist Platina der einzige, der überhaupt Papst Kalixt und die Türken mit dem Kometen irgendwie in Verbindung bringt. Aber auch in seinem Text von der behaupteten Exkommunikation des Kometen nicht die leiseste Spur. St. gibt von der betreffenden Stelle Platinas ein vorzügliches Faksimile nach der Handschrift der Vatikanischen Bibliothek, die der Autor im J. 1474/5 Papst Sixtus IV persönlich überreichte. Die ersten Keime der Bannlegende lassen sich erst am Ausgange des 18. Jahrhunderts nachweisen. Kein Geringerer als Laplace gab den Anstoß dazu. Nach ihm ordnete Kalixt III ‚in jenen Zeiten der Unwissenheit' Gebete an, durch die man den Kometen und die Türken ‚beschwor'. Erst mehrere Dezennien später, 1832, behauptete der Astronom Arago ausdrücklich, ohne auch nur den Versuch eines Nachweises zu machen, Kalixt habe 1456 öffentliche Gebete angeordnet, in denen man täglich den Kometen und die

[1] *J. Stein* S. J.: Calixte III et la comète de Halley. (= Specola Astronomica Vaticana II.) Roma, Tipografia Poliglotta Vaticana 1909. 41 S. in fol.

Türken exkommunizierte, und um jedermann an diese Pflicht zu erinnern, habe er das seitdem übliche Gebetsläuten eingeführt. Es ist schwer, Arago von einer bewußten Fälschung freizusprechen, und nur mit Bedauern sieht man seinen Namen mit diesen Tatsachen in Zusammenhang. Seitdem war die Legende wissenschaftlich hoffähig und paradierte in zahlreichen Monographien, Handbüchern, Zeitschriften. Die letzten Belege, die Stein anführt, sind ein Aufsatz der Turiner *Rivista di Astronomia* vom Juli 1909 und ein Artikel des *Scientific American* vom 25. September des gleichen Jahres.

Einen wertvollen Beitrag zur Kulturgeschichte liefert der Verfasser auch in seinen Zusammenstellungen über die Kometenangst. Der Aberglaube, die Kometen seien unheilschwangere Verderbenbringer, war keineswegs so allgemein, wie man gewöhnlich annimmt.

St. schließt seine Studie mit dem beherzigenswerten Satz: ‚Ein wenig historische Kritik schadet nie, selbst wenn man die Geschichte der Kometen schreibt'.

Innsbruck. P. z.

Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien. Theodor Abucara oder (nach genauerer Schreibung des arabischen Wortes) Abu-Kurra, d. h. Vater der Freude oder des Glückes, hat bisher das Interesse nicht gefunden, das er verdient. Was von seinen griechisch geschriebenen Werken Gretser und Turrian herausgegeben, ist dem Anschein nach kaum mehr als eine Sammlung von Bruchstücken (Migne P. gr. 94, 1597—98; 97, 1461—1610), was über die Deutung seines Beinamens wie über seine Lebensumstände in den gewöhnlichen Nachschlagewerken sich findet, war meistens ungenau oder geradezu unrichtig. Erst in neuester Zeit hat sich unsere Kenntnis über den eifrigen Vorkämpfer des Konzils von Chalcedon erweitert und geklärt, namentlich durch die Herausgabe von Theodors arabischen Schriften. J. Arendzon veröffentlichte Bonn 1897 eine Abhandlung Theodors über die Bilderverehrung, der Basilianer Konstantin Bacha gab zu Beiruth 1904 den arabischen Text von 10 weiteren Traktaten Theodors heraus, der 3. Band der Chronik des Syrers Michael, herausgegeben von Chabot zu Paris 1899, hatte unterdessen über Theodors Leben einige Notizen bekannt gemacht, die von Bacha aus arabischen Handschriften, von Goussen (Theol. Revue 1906, 149 f) auf Grund armenischer und georgischer Quellen ergänzt würden. Freilich ist Michael der Syrer als eifriger Jakobit dem Ver

teidiger des Chalzedonense nicht günstig; nennt er ihn doch mit spöttischer Verkleinerungsform Theodorikus statt Theodor und gibt ihm den Spottnamen der Rettighändler.

Theodor war nach Michael dem Syrer geboren zu Edessa, das auch Theodor selbst einmal ‚unsere' Stadt nennt. Johannes den Damaszener nennt er seinen Lehrer; er muß also in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts geboren sein. Somit wird er seine Studien wohl in Edessa begonnen, und sie als Ordensmann im Kloster Mar-Saba unter Johannes von Damaskus fortgesetzt haben. Mar-Saba war damals die Pflanzschule für Bischöfe in den Patriarchaten Jerusalem, Antiochien und Alexandrien. Theodor wurde für den Bischofsstuhl von Haran bestimmt, das damals nach dem Sinken von Edessa die bedeutendste Stadt in Mesopotamien war. Heiden, Juden, Sarazenen, Manichäer, christliche Sekten aller Art trafen hier zusammen; so war es natürlich, daß Theodor sich zum Kontroversisten und polemischen Schriftsteller entwickelte. Nach Michael dem Syrer hätte der jakobitische Patriarch von Antiochien Theodoret († 813) unsern Theodor abgesetzt. Er berichtet auch von Missionsreisen Theodors nach Alexandrien und Armenien, wo er vor dem Fürsten Aschot Msaker († 822) mit einem Abgesandten des jakobitischen Patriarchen Abu-Raita von Tagrit disputierte. Auch von Disputationen Theodors vor dem Kalifen Al-Mamun (813—833) wird berichtet.

Theodors Schriften standen in hohem Ansehen; seine Predigten wurden nach dem Zeugnis arabischer Lektionare in den Kirchen vorgelesen. Dem Kontroversisten Theodor versagten nicht einmal die Gegner ihre Achtung, sie nennen ihn den Weisen oder Philosophen. Besonders in Georgien scheint Theodor sehr geschätzt gewesen zu sein; viele seiner Traktate sind in georgischer Sprache erhalten, in einer georgischen Geschichte des Klosters Mar-Saba heißt er ‚die jüngste Frucht des gesegneten Mar-Saba, der Erzhirte Syriens und der Wundertäter Babylons'. Die arabischen Schriften Theodors sind auch darum merkwürdig, weil sie die ältesten christlichen Schriftwerke in dieser Sprache, und in einem reinen und sogar klassischen Arabisch geschrieben sind. Außer dem Griechischen und Arabischen beherrschte Theodor auch das Syrische; er selbst spricht von 30 Abhandlungen, die er in syrischer Sprache zur Verteidigung der Lehre des chalzedonensischen Konzils und des Schreibens des hl. Leo verfaßte; sie sind indes nicht weiter bekannt. Nach georgischen Nachrichten hätte Theodor nicht griechisch geschrieben, sondern wären seine Arbeiten erst nachträglich ins Griechische übersetzt worden.

Unter den von Bacha herausgegebenen arabischen Abhandlungen ist die achte die bemerkenswerteste; Bacha hat deshalb von diesem Traktat eine Sonderausgabe mit französischer Übersetzung veranstaltet unter dem Titel: Un traîté des oeuvres arabes de Théodore Abou-Kurra.

évêque de Haran. Publié et traduit en français pour la première fois par le P. Constantin Bacha, religieux Basilien de Saint-Sauveur du diocèse de Tripoli. Tripoli de Syrie chez l'auteur, à l'évêché grec-catholique. Rome chez le R. Père Procureur des Basiliens de Saint-Sauveur, 62 rue du Colisée. Paris, E. Leroux 28 rue Bonaparte (O. J.).

Der erste Teil der Abhandlung, deren langatmigen Titel wir nicht wiedergeben, beweist die Wahrheit der christlichen Religion gegen die Juden. Der zweite Teil zeigt die Wahrheit des chalzedonensischen Bekenntnisses gegen alle Häresien, Nestorianer, Jakobiten, Julianisten, Monotheleten. Dieser zweite Teil soll im folgenden näher besprochen werden.

Was Theodor hier zu beweisen unternimmt, hat er, wie er selbst sagt, schon anderswo dargelegt in einer Abhandlung, die aber nur bestimmt ist ‚für Leute von Intelligenz, die im Stande sind, schwierige und das Verständnis der Durchschnittsmenschen überragende Dinge zu durchdringen'. Aber ‚dem niedern Volk, den Feldarbeitern und andern' kann jene Abhandlung keine Heilung bringen. ‚Ihnen also muß man einen andern klaren und lichtvollen Weg eröffnen, den sicher und leicht verfolgen können die Leute von höherer wie niedrigerer Intelligenz, sowohl der Philosoph als das niedere Volk. Deshalb wollen wir nunmehr unsere Rechtgläubigkeit beweisen, und ihr Licht hervorbrechen lassen, so hell wie das der Sonne, deren Strahlen gesehen werden von Klein wie Groß . . .' (S. 27 f).

Welches ist nun dieser sonnenklare und jedem Bauer verständliche Beweis?

‚Wir Christen, so beginnt Theodor, sind darin einig, daß wir die Bücher des Alten und Neuen Testamentes annehmen und glauben. Eines aber trennt uns: die verschiedene Auslegung dieser Bücher'. Nun ist es aber nicht genug, bloß an dem äußern Wortlaut der hl. Schrift festzuhalten, man muß auch dem richtigen Sinn folgen und somit kann ‚die Kirche Christi notwendig nur e i n e unter all jenen Kirchen sein, von denen jede allein die wahre christliche Lehre zu haben' vorgibt.

Aber was sollen nun ‚die gewöhnlichen Leute, die Bauern und die Menschen im allgemeinen, die nicht das Verständnis der Wahrheiten haben, die Christus ihnen zu glauben vorschreibt, tun? Hat er von ihnen das Unmögliche verlangt? Gewiß nicht . . . Was also tun, um einen Weg zu finden, der ihrer Einsicht entspricht, in der Art, daß sie auf ihm alle zum Besitz jener Wahrheit gelangen?' (S. 29) Die Antwort auf diese Frage lautet: ‚Nur die Rechtgläubigen sind im Besitz

dieses Weges'; er besteht in der Leitung durch eine Autorität. So war es im Alten Bund, so zu Lebzeiten der Apostel, so ist es nach ihrem Tode.

1. ‚Schon im Alten Bund hat der hl. Geist diesen Weg gezeigt. Moses, das Haupt der Propheten, hatte von Gott Regeln empfangen, nach denen er das Volk richten sollte. Er übte diese Richtergewalt aus in Verbindung mit den Priestern und Richtern (Deut 1,10 ff). Nach des Moses Tod ging diese Gewalt auf einen Nachfolger über. Der Hohepriester hatte bei Meinungsverschiedenheiten zu entscheiden; wer ihn nicht hörte, wurde mit dem Tod bestraft (Deut 17,8 ff).

‚Ihr seht also, daß Moses Niemandem, sei er gelehrt oder nicht, das Recht ließ, über diese Entscheidungen zu vernünfteln. Sondern nach Offenbarung des hl. Geistes vertraute er diese Autorität dem Kollegium der Priester und dem Richter an, der an dem Ort sein würde, den Gott zur Anrufung seines Namens auswählen würde, und er gestattete Niemand mit ihnen zu streiten, sondern er befahl dem ganzen Volke und jedem einzelnen, gelehrt oder ungelehrt, der Entscheidung dieses Kollegs zu gehorchen, falle sie für oder gegen ihn aus. Er verurteilt zum Tod den Hochmütigen, der ihr Urteil nicht unterwürfig annehmen will, weil er meint, seine Ansicht sei besser als die ihrige. Er verurteilt zum Tod denjenigen, der ihr Urteil nicht annimmt, weil er überzeugt war, der hl. Geist, der ihnen die Entscheidung, über Zweifel und Streit anvertraut hat, müsse ihrem Verstand beistehen, daß sie die Wahrheit sagen. Er läßt sie nicht ohne Hilfe, mag ihr Zustand und ihre Einsicht sein wie immer, er läßt sie nur die Wahrheit sagen' (S. 31).

2. ‚Im Neuen Bund, dessen Vorbild der Alte war, hat der hl. Geist die Dinge in der gleichen Art wie im Alten geordnet. Er befahl allen Streit unter Christen in religiösen Dingen der Versammlung der Apostel zu unterbreiten. Er gab ihnen ein Haupt, das in letzter Instanz alle Entscheidungen in Verbindung mit seiner Versammlung (Konzil) fällt'.

Das wird nun aus der Apostelgeschichte bewiesen. Der Streit über die Notwendigkeit der Beschneidung wurde nicht nach der persönlichen Ansicht der Ankömmlinge aus Jerusalem, auch nicht ohne weiteres nach der Ansicht von Paulus und Barnabas entschieden, sondern durch das Apostelkolleg, dessen Haupt Petrus war: ‚Ihr sehet also: diejenigen, die nach Antiochia gingen und die Beschneidung und Beobachtung des Gesetzes anordneten, gehörten zur Gemeinde der Brüder in Jerusalem; Paulus und Barnabas, die ihnen widersprachen, waren ebenfalls erlauchte Apostel. Als die beiden Parteien sich in Antiochia stritten, hat die Kirche nicht (die Meinung des) Paulus und Barnabas und nicht

die Meinung ihrer Gegner angenommen. Sondern sie brachte beides vor die Versammlung der Apostel, deren Haupt Petrus war. Als die Versammlung der Apostel sie aufgenommen und den Streitpunkt geprüft hatte, fällte sie den Urteilsspruch nach ihrer Einsicht und schrieb ihr Urteil dem hl. Geist zu, als sie sprach: ‚Es hat dem hl. Geist gefallen und uns'. (S. 33).

Deshalb darf auch niemand gegen diesen Spruch eine Privatmeinung geltend machen. Die Kirche hat die Entscheidung der Apostel angenommen. ‚Weder Bischof noch Patriarch, noch jemand anders kann der Kirche sagen: Nimm an, was ich sage und verwirf, was die Apostel sagen'.

‚Es ist zu bemerken, daß die Apostel zum Haupt den hl. Petrus hatten, zu dem Christus gesprochen hatte': Mt 16,18; Joh 21,15—18; Luk 22,31 f. ‚Ihr sehet also, Petrus ist die Grundfeste der Kirche, die der Herde (der Gläubigen) eigentümlich angehört, und wer seinen Glauben hat, wird ihn nie verlieren; er ist auch beauftragt, sich zu seinen Brüdern hinzuwenden und sie zu bestärken'.

3. So verhielten sich die Dinge zu Lebzeiten der Apostel. Wie liegen sie nach deren Tod?

‚Die Worte des Herrn: „Ich habe für dich gebetet, damit du den Glauben nicht verlierst; aber wende dich sofort zu deinen Brüdern und bestärke sie", bezeichnen nicht die Person des Petrus noch die Apostel für sich selbst. Christus hat durch diese Worte jene bezeichnet, welche die Stelle des hl. Petrus zu Rom und die Stelle der Apostel inne haben werden. Desgleichen, wenn er zu den Aposteln spricht: „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt", so hat er nicht die Person der Apostel allein bezeichnen wollen, sondern auch jene, welche ihre Stelle einnehmen und ihre ganze Herde. Ebenso hat er durch das Wort an Petrus: „Wende dich sofort und bestärke deine Brüder, und dein Glaube möge nicht verloren gehen", dessen Nachfolger bezeichnen wollen. Denn Petrus allein unter den Aposteln hat den Glauben verloren und Christus verleugnet; Christus hat ihn absichtlich verlassen, um uns zu zeigen, daß er nicht seine Person hat bezeichnen wollen. Und wir haben keinen Apostel fallen sehen, daß Petrus ihn hätte stärken können'.

‚Wollte man sagen, Christus habe den hl. Petrus und die Apostel in Person bezeichnen wollen, so würde man der Kirche dasjenige rauben, was sie nach dem Tod des hl. Petrus stärken muß. Wie aber könnte das sein? Christus sah, daß nach dem Tode der Apostel Satan die Kirche sieben werde. Daher ist es augenscheinlich, daß nicht sie es sind,

die Christus durch diese Worte bezeichnen wollte. Wir wissen ja alle, daß nach dem Tode der Apostel die Häresiarchen die Kirche beunruhigt haben: Paul von Samosata, Arius, Mazedonius, Eunomius, Sabellius, Apollinarius, Origenes usw. Wenn die Worte des hl. Textes nur die Person des hl. Petrus und der Apostel bezeichnen, so wäre also die Kirche des Trostes beraubt gewesen und hätte niemand gehabt, der sie rettete vor diesen Häresiarchen und ihren Lehren, welche die Pforten der Hölle sind, von denen doch Christus sagte, sie würden nie über die Kirche triumphieren. Es ist also völlig einleuchtend, daß diese Worte die Nachfolger des hl. Petrus bezeichnen, die ihre Brüder zu stärken in der Tat nicht aufhören und niemals aufhören werden bis zum Ende der Zeiten' (S. 34—35). Das wird nun durch einen Überblick über die Geschichte der allgemeinen Konzilien bewiesen.

,Ihr wisset wohl, daß bei der Empörung des Arius eine Versammlung gegen ihn gehalten wurde auf Befehl des Bischofs von Rom. Das hl. Konzil hat ihn verurteilt und seiner Häresie ein Ende gemacht und die Kirche hat die Entscheidung dieses Konzils angenommen und Arius verworfen, wie die Kirche von Antiochien das Schreiben der Apostel angenommen und jene Sektirer, welche die Beschneidung und Gesetzesbeobachtung lehrten, verworfen hat. Ebenso wurde, als Mazedonius Unruhe stiftete in Betreff des hl. Geistes, eine Versammlung gegen ihn zu Konstantinopel gehalten nach dem Befehl des Bischofs von Rom' . . .

In gleicher Weise werden dann die übrigen allgemeinen Konzilien vorgeführt. Abgesehen vom fünften Konzil, wird bei jedem bemerkt, es sei versammelt worden auf Befehl des römischen Bischofs und die Kirche habe es angenommen. Dem dritten, vierten und sechsten Konzil sind Ermahnungen an die Nestorianer, Monophysiten und Monotheleten angehängt; all diesen Häretikern wird besonders die Inkonsequenz vorgehalten, mit der sie das gegen sie gerichtete Konzil verwerfen, die frühern aber annehmen, obschon die gleichen Gründe, aus denen sie das spätere Konzil verwerfen, auch gegen die früheren vorgebracht werden könnten und tatsächlich von den Gegnern jener frühern Synoden vorgebracht wurden. Beispielsweise stehe hier die Ermahnung für den Nestorianer.

,Verstehe also, Nestorianer, daß du im Irrtum und heruntergeglitten bist von dem Felsen, auf welchem die Kirche gebaut wurde; du bist getrennt von Christus, er wohnt nicht mehr in dir, weil du die Entscheidung des hl. Konzils nicht angenommen hast, die der hl. Geist

dir anzunehmen befiehlt, wie seine eigene Entscheidung. Ich bin erstaunt, daß du dem Nestorius folgst, dem zu folgen du nicht verpflichtet bist, und ihn dem Paulus und Barnabas vorziehest. Denn die Kirche wollte nicht annehmen, was diese beiden Leuchten der Menschen sagten, du aber hast angenommen, was Nestorius sagte, und verworfen die Entscheidung der Synode, der du folgen mußtest. Du hast dich auf eine zu schwache Stütze verlassen, indem du dich auf eine menschliche Einsicht verließest und hast vernachlässigt den Beistand des hl. Geistes. Verstehe ferner, daß du darin ohne Entschuldigung bist, denn du hast die Entscheidungen der beiden ersten Synoden mit Vertrauen und ohne Prüfung angenommen, wie es der hl. Geist dir befiehlt, und hast die dritte verworfen, welche dir der hl. Geist mit derselben Unterwürfigkeit, wie die beiden ersten Konzilien anzunehmen befahl. Du wolltest ihre Entscheidung prüfen und setztest nicht dein Vertrauen auf den hl. Geist, der ihr beistand und sie sprechen ließ. Wenn du Entschuldigungen vorbringst in Betreff dieses Konzils, so wisse, daß Arius und seine Anhänger mit Leichtigkeit ähnliche gegen das erste vorbringen können' usw.

Wenn Theodor die Konzilien ohne Weiteres auf Geheiß des Papstes versammelt werden läßt, so möchte es scheinen, er sei über die tatsächlichen Vorgänge bei der Konzilsberufung nicht hinlänglich unterrichtet. Aber dieser Schluß wäre unrichtig. Theodor bespricht nämlich zum Schluß noch drei Einwände der Häretiker gegen die Konzilien, von denen der zweite lautet: ‚das Konzil wurde vom Kaiser berufen, also muß man es nicht annehmen'. Darauf antwortet Theodor:

‚Wenn du, Häretiker, von dem Konzil, das du angreifst, sagst, es sei vom Kaiser berufen worden, und deshalb sei es nicht anzunehmen, so müßte man aus diesem Grund keines der frühern Konzilien annehmen, denn alle von der Gesamtheit der Christen angenommenen Konzilien wurden von den Kaisern berufen. Es ist wohl bekannt, daß das erste Konzil von Nicäa durch Kaiser Konstantin den Großen berufen wurde, das zweite nach Konstantinopel wurde durch Kaiser Theodosius den Großen berufen, das dritte ward zu Ephesus vereint durch Kaiser Theodosius den Jüngern, das vierte wurde versammelt durch Kaiser Marcian zu Chalcedon, das fünfte wurde nach Konstantinopel berufen durch Kaiser Justinian den Großen, und das sechste durch Kaiser Konstantin, den Sohn des Heraklius nach Konstantinopel.

‚Wenn du, Monothelet, dem 5. u. 6. Konzil vorwirfst, sie seien durch die Kaiser berufen worden, wenn du behauptest, sie verdienten

nicht angenommen zu werden, weil die Kaiser Gewalt bei ihrer Berufung und bei Ausführung ihrer Beschlüsse anwandten, so handelst du unrecht. Denn du nimmst das vierte Konzil samt den vorhergehenden an, die, wie wir sagten, ebenfalls von den Kaisern berufen wurden. Jeder von irgend einem der früheren Konzilien exkommunizierte Häretiker kann sagen, der Kaiser, der jenes Konzil berief, habe seine Gewalt eingesetzt, um ihn zu exkommunizieren, und mit Gewalt sei dies Konzil gegen ihn zusammengebracht worden. Wenn du von der Verurteilung jener zwei Konzilien frei zu sein behauptest, weil sie durch die Kaiser berufen wurden, so muß notwendig zugestanden werden, die Jakobiten, Nestorianer, Mazedonius, Arius und ihre Anhänger, seien frei von der Verurteilung jener Konzilien, welche sie exkommuniziert haben, und welche durch die Kaiser berufen wurden' ... (S. 39—40).

In derselben Weise wird dann gegen den Jakobiten und Nestorianer argumentiert. Die kaiserliche Berufung, heißt es weiter, sei auch kein Schandfleck für die Konzilien. ‚Es ist das vielmehr eine Gnade, für welche die Kirche Christus zu danken hat; er hat die Kaiser unterworfen, daß sie in solcher Weise den Vätern und Lehrern dienten. Denn jeder Kaiser, der eines jener Konzilien berief, ist eben dadurch ein großer Wohltäter geworden, einmal, indem er den Vätern Gastfreundschaft gewährte und sie gegen den Pöbel verteidigte, so daß sie ruhig die Lehre prüfen konnten, und dann ferner, indem er die Beschlüsse des Konzils ausführte. Er hatte keinen Anteil an der Prüfung der Lehre, noch an der Definition der Beschlüsse; er diente den Konzilsvätern, hörte sie und nahm alles an, was sie in Betreff der Lehre definierten, ohne Teil an der Beratung zu nehmen' (S. 41).

Der Ausdruck, auf Befehl des römischen Bischofs seien die Konzilien zusammengetreten, besagt also nicht, daß vom Papst die Initiative bei der Konzilsberufung ausgehen mußte. Er will nur ausdrücken, die Zustimmung des Papstes zur Berufung enthalte die Legitimation und Autorisierung des Konzils, oder er besagt, diese Beschlüsse seien nach der Vorschrift des Papstes gefaßt worden. Wenn der Kaiser in seiner Tätigkeit bei der Konzilsberufung als Diener der Kirche betrachtet wird, so ist das dieselbe Auffassung, die auch in dieser Zeitschrift 1906, 413 ff dargelegt wurde.

Theodors Schriftchen schließt mit den Sätzen:

‚Wir bitten unsern Herrn und Gott Jesus Christus, uns für immer auf dem Felsen seiner hl. Kirche zu befestigen, und uns mit dem Trank seiner süßen Lehre zu tränken. So werden wir trunken werden

von seiner Liebe, welche unsere Seelen und Herzen mit Freude und Glück erfüllt, indem sie uns zum Gehorsam gegen ihn in der Beobachtung seiner Gebote bringt, damit wir ewig leben und sein himmlisches Reich erben, das jedem bereitet ist, der erbaut war auf der Grundfeste des hl. Petrus durch den hl. Geist. O hl. Geist mach' uns Christus erkennen, den ewigen Sohn Gottes, Mensch geworden von der Jungfrau Maria durch den hl. Geist für unser Heil. Ihm sei Ehre, Macht, Majestät, Anbetung mit dem Vater und dem hl. Geist, jetzt und immer und in Ewigkeit'.

Ähnliche Gedanken muß Theodor auch in andern Schriften entwickelt haben. Denn wie Bacha S. 9 des eben besprochenen Schriftchens mitteilt, schließt die dritte seiner arabischen Abhandlungen mit den Worten: ‚In jedem Fall sind wir durch die Gnade des hl. Geistes auf dem Fundament des hl. Petrus aufgebaut, der die sieben hl. Konzilien leitete, die zusammenberufen wurden auf Befehl des Bischofs von Rom, der Stadt (Metropole) der Welt, deren Würdenträger beauftragt ist, mit seinem ökumenischen Konzil sich hinzuwenden zu den Kindern der Kirche, um sie zu bestärken. Wie wir das anderswo an mehreren Stellen gezeigt haben. Wir bitten Christus uns für immer auf diesem Fundament zu festigen' usw.

Luxemburg. C. A. Kneller S. J.

Mit dem Erscheinen des 5. Bandes der ‚**Catholic Encyclopedia**'[1]) ist das erste Drittel des monumentalen Werkes zum Abschluß gebracht. Angesichts der Fülle und Mannigfaltigkeit der in der Encyclopedia behandelten Gegenstände, angesichts der eminenten Bedeutung so vieler behandelter Fragen und der Gründlichkeit der einzelnen von Fachmännern geschriebenen Artikel kann man sich nicht genug wundern über die Schnelligkeit, mit welcher die umfangreichen Bände einander folgen. Es ist dies umso bemerkenswerter, als auch dieser neue Band an Gründlichkeit in nichts den früheren nachsteht und dem hohen Ziele, das die Herausgeber des Werkes sich von Anfang an gesteckt, in glänzender

[1]) *The Catholic Encyclopedia:* An International Work of Reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. Edited by Charles B. Herbermann, Ph. D., L. L. D., Condé B. Palten, Ph. D., L. L. D., Edward A. Pace, Ph. D., L. L. D., Thomas J. Shahan, J. U. L., D. D., John J. Wynne S. J. Herdersche Verlagshandlung.



Weise gerecht wird. Umso mehr ist man berechtigt zu der Hoffnung, daß auch die noch ausständigen Bände sich auf der Höhe des so glücklich begonnenen Werkes erhalten werden. Das einmal vollendete Werk wird unter den Enzyklopädien einen der ersten Plätze einnehmen und kann jeden Katholiken mit freudigem Stolz erfüllen. Der vorliegende V. Band ist womöglich noch reichhaltiger als irgend einer seiner Vorgänger. Er beginnt mit dem Worte ‚Dioecese‘ und reicht bis ‚Fathers‘. Viele gerade in der Gegenwart diskutierte Fragen finden in diesem Bande Behandlung, von denen in besonderer Weise unsere Aufmerksamkeit folgende Artikel verdienen: ‚Dispensations‘, ‚Divorce‘, ‚Doctrine‘, ‚Ethics‘, ‚Eucharist‘, ‚Evolution‘, ‚Excommunication‘ und Faith‘.

Innsbruck. O'Boyle S. J.

Kleinere Mitteilungen. Zur Itala. Nachtrag zu Heft 1 Seite 224 *cedros* anstatt *cervos*. — Bei Abfassung eben zitierter Partie war mir Sabatier nicht zur Hand. Ich trage deshalb aus dessen II. Band folgende, höchst wichtige Ergänzung nach. Ps. 29,9 ex *Ms. Sangerm.* Vox Domini praeparantis *cedros,* et revelavit condensa. Dazu bemerkt Sabatier in der Testes-Kolumne: Ita *Psalt. Corb.* habet *ad verbum* (also: wortwörtlich). Sic etiam in Romano est, si excipias unum *cervos,* pro *cedros,* quod ult. suspicor male irrepsisse in codd. Germ. et Corb., cum in aliis omnibus legatur *cervos,* non *cedros.* — Dieses ‚Ms. Sangerm. seu Psalter. S. Germani, ut vocant, egregiae notae ac formae, annorum circiter 1100‘. So Sabatier pg. 10 am Rand. Demnach würde der Codex Sangermanensis ins 7. Jahrhundert fallen und älter sein als die ältesten Handschriften von Pseudo-Augustins Speculum. Beachten wir, daß die beiden Theodulf-Bibeln aus dem 9. Jahrhundert, von Weihrich (Seite 647, 20 u. 28) mit α und μ bezeichnet, gleichfalls *cedros* lesen, so kann bei einem Zeugenstand von 5 einwandfreien Texten an einen Zufall nicht gedacht werden, auch nicht an eine Textverderbnis, wie Sabatier meint. Denn diese 5 Codices sind nicht die Kopie eines einzigen. J. D.

— P. de Ghellinck (Löwen), dessen Gandulph-Forschungen wir in dieser Zeitschrift (Bd. 33 [1909] 816) angezeigt haben, führt seine Studie über die Beziehungen zwischen dem Werk des Kanonisten von Bologna und dem des Lombardus, weiter in der Revue Néo-Scolastique.

Aus einer genauen Untersuchung zweier Traktate des IV. Buches (Nov. 1909) von Gandulph (Von der Firmung und von den kirchl. Weihen) zieht de Gh. den Schluß, daß das Werk Gandulphs chronologisch auf die Sentenzen des Theologen von Novara folgt. C. M.

— Die Freunde der Meschler'schen Bücher werden es mit großer Freude hören, daß ‚Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, des Sohnes Gottes, in Betrachtungen von Moritz Meschler S. J.' schon in der siebenten (unveränderten) Auflage erschienen ist (2 Bände: XXI 653 mit einer Karte; IX 586. Herder. M. 8.—). Die dreifache Absicht des Autors: aus jedem Abschnitt des Evangeliums dasjenige herauszuheben, was darin Bedeutsames und Segensreiches für das gesamte religiöse und kirchliche Leben enthalten ist, ferner die Person und den Charakter Jesu Christi lebendig hervortreten zu lassen und endlich auch die einzelnen Geheimnisse logisch und geschichtlich klar zu zergliedern, um so das Verständnis und das Betrachten wie auch das Vortragen von Betrachtungspunkten zu erleichtern — diese Absicht ist in dem ganzen Werke vorzüglich durchgeführt. Kein Wunder darum, daß es so rasch zu einem der beliebtesten Betrachtungsbücher geworden ist. — Eine ganz neue Schrift P. Meschlers betitelt sich: ‚Drei Grundlagen des geistlichen Lebens' (X 172 S. Herder). Gemeint sind: Beten, Sich überwinden, Den göttlichen Heiland lieben. Das Büchlein gibt in der schlicht einfachen und doch sehr tiefgehenden Art des Verfassers ‚die Quintessenz des geistlichen Lebens und ist die Aszese in Miniatur' (Vorw.). K.

— Das soziale Gemeinschaftsleben im Deutschen Reich. Von Gnauck-Kuehne (122 S. M. Gladbach 1909). Das Büchlein ist als Leitfaden gedacht für den sozialen Unterricht, der an den deutschen höheren Mädchenschulen erteilt werden soll. Ihrem didaktischen Zweck entsprechend geht denn auch die Verfasserin tunlichst überall von bekannten Dingen aus und führt so die Schüler leicht in ein Gebiet ein, das für die Meisten ein geistiges Neuland bedeutet. Wegen der konkreten anschaulichen Darstellungslehre eignet sich das Buch nicht bloß für die Schüler, sondern überhaupt als bequeme Einführung in die Grundlehren der Volkswirtschaft und Bürgerkunde. Wenn das Buch auch ausschließlich reichsdeutsche Verhältnisse in Betracht zieht, so ist es darum in anderen Ländern nicht weniger nützlich. — Hinsichtlich einiger Begriffsentwicklungen (zB. soziale Frage, Organisation, sozialchristliche Bildung) kann man verschiedener Ansicht sein. Aber im ganzen und wesentlichen wird in dem Büchlein eine soziale Bildung auf

christlicher Grundlage vermittelt, die die beste Gewähr bildet für ein erfolgreiches soziales und charitatives Wirken. H. K.

— Es liegt im Interesse der guten Sache, Volksaufklärung hervorzurufen und zu verbreiten. Diesem Zwecke kommen die Schriften der Klagenfurter kleinen Handbibliothek nach. Eine recht gelungene ist Numero 129: ‚Größte Maler und das positive Christentum'. Von Dr. G. A. Weber (St. Josef-Vereins-Buchdruckerei, Klagenfurt). In einem ersten generellen Teile wird ‚Die Kirche und die Malerei' geschildert. Mit sicheren, großen Strichen wird das Verhältnis der Kirche zur Malerei von den Tagen der Katakomben an bis zum Kunst-Mäzen Ludwig I und bis in die Gegenwart geschildert. Im zweiten Teile werden neun Maler vorgeführt von Fra Giovanni da Fiesole an bis Peter Cornelius. Eine kurze Beschreibung ihrer Tätigkeit zeigt, wie sich diese Heroen der Kunst zur Religion Jesu Christi gestellt haben. Wie die Kirche ihnen einst den unsterblichen Stoff zu ihren Werken geboten, so strahlen sie ihrerseits Ruhm und Glanz auf die Kirche zurück und werden zu Zeugen des göttlichen Ursprungs der Kirche. Fl.

— Isten megismerése a látható világból (Die Erkennbarkeit Gottes aus der sichtbaren Welt). Budapest 1909. S. 223. Prälat Dr. J. Kiß, der eifrige Beförderer der scholastischen Philosophie und Theologie in Ungarn, bietet in der Landessprache ein wohl durchdachtes Büchlein, in dem die aus der Theodicee bekannten Gottesbeweise, hauptsächlich von der spekulativen Seite, zusammengefaßt, teilweise originell vertieft — die gegnerischen Einwürfe, vor allem die von Kant, sachlich gewürdigt und abgelehnt werden. Das Thema ist recht klar, doch wie uns scheint, für die an spekulatives Denken nicht gewöhnte Intelligenz, für welche das Werk bestimmt ist, etwas trocken behandelt. Die Gründlichkeit und das Bestreben, den Gottesglauben in weiteren Kreisen mit soliderer Beweisführung zu befestigen, verdient alle Anerkennung. B.

— Ein sehr brauchbares Buch ist die Epitome ex Editione Vaticana Gradualis Romani quod hodiernae musicae signis tradidit Dr. Fr. X. Mathias Regens Seminarii et Professor Musicae Sacrae in Academia Wilhelma Argentinensi (Regensburg 1909, Fr. Pustet). Wenn irgend etwas die Durchführung der kirchenmusikalischen Vorschriften Roms auf Landchören ermöglichen kann, so dürfte es eine derartige Ausgabe des neuen Chorals sein. Insbesondere ist auch dem Organisten die Begleitung sehr erleichtert. Der Druck ist klar, die Form der Bücher handlich. er.

— Vier Bücher von Dr. v. Mathies (Ansgar Albing): Religion in Salon und Welt[1]), Nimm und lies!,[2]) Predigten und Ansprachen[3]), Harmonien und Disharmonien der Seele[4]). Das erste darf man eine Apologie nennen, die sehr angenehm zu unterhalten weiß, aber trotz des leichten plaudernden Tones Schritt um Schritt die Vorurteile und Illusionen der modernen unchristlichen Welt zerstört, und an deren Stelle die positiven, heiligen Ideale des Christentums auf den Leuchter stellt. — Das andere will ein Beitrag sein zur gemeinsamen großen sozialen Arbeit, indem es im selben freundlich heiteren Tone die Menschen wieder zu größerer Verinnerlichung führt. Beide Bücher sind eine nützliche Lektüre. — Der Vorzug der Predigten besteht neben Gedankenfülle darin, daß sie zum Unterschied von andern speziell auf das Meßformular des Introitus, der Tagesoration und der Epistel sich aufbauen. Die Darstellung ist nicht uninteressant. — Die Alten hatten den schönen Brauch, daß zwei, die Freundschaft schlossen, ein Steintäfelchen, eine sogenannte Tessera, zerbrachen. Wenn sie sich dann nach jahrelanger Trennung wiedersahen, legten sie die Teile, die sie aufbewahrt hatten, an einander und erkannten an dem vollkommenen Zusammenpassen, daß sie Freunde seien. So paßt die Menschenseele zum Christentume'. Dieses Wort wird durch das vierte Büchlein illustriert: Getreues Befolgen der Lehre Christi führt die Seele zu Glück und Harmonie — und jedes Abweichen ist mit Schwankungen verquickt, die der Seele keine volle Ruhe, kein reines Glück gönnen. ‚Harmonien und Disharmonien' übertrifft die anderen vorzüglichen apologetischen Schriften noch weit an psychologischer Feinheit und Adel der Darstellung. Albing bietet von seinem Besten. Im Anhange finden sich äußerst geistreiche und sehr treffliche Sentenzen.

— Die Kunst des Mittelalters. Von Dr. Adolf Fäh. Mit 58 Illustrationen. (26. Bändchen der ‚Geschichtlichen Jugend- und

[1]) Religion in Salon und Welt. Reflexionen v. Ansgar Albing (Msgr. Dr. v. Mathies). Zweite vermehrte Auflage. Pustet 1908.

[2]) Nimm und lies! Erwägungen über den Geist des Christentums im zwanzigsten Jahrhundert. Pustet 1908.

[3]) Predigten und Ansprachen zunächst für die Jugend gebildeter Stände. Von Msgr. Dr. Paul Baron de Mathies (Ansgar Albing). 1. Bd. Predigten vom 1. Adventsonntag bis zum weißen Sonntag nebst elf Gelegenheitsreden. Herder 1909.

[4]) Harmonien und Disharmonien der Seele. Mit einem Anhange Irenisches und Ironisches von Ansgar Albing. Pustet 1909.

Volksbibliothek'). Regensburg 1909. Verlagsanstalt vorm. G. J. Manz. Das wahrhaft künstlerisch illustrierte Büchlein ermöglicht auch dem Laien, auch dem Wenigergebildeten, einen anschaulichen Blick in die Kunstübung der Jahrhunderte des Glaubens. Es wird nicht nur in Jugend- und Volksbibliotheken, sondern auch in jenen der Gewerbe- und Hochschulen, der Gewerbe- und Gesellenvereine dazu beitragen, Verständnis und Liebe zur Kunst der Kirche zu fördern. E.

— Der Dictionnaire apologétique de la Foi Catholique begann vor einem Jahre in 4. Auflage zu erscheinen (Paris, Beauchesne, paraissant par fasc. de 300 colonnes, chacun F 5). Die bis jetzt vorliegenden drei Lieferungen zeigen, daß derselbe unter der Direktion von Prof. A. d'Alès geradezu ein neues Werk zu werden verspricht. Die Umarbeitung zeigt sich besonders auf dem Gebiete der allg. Religionsgeschichte, des Urchristentums und der Soziologie. E.

— 'Die Exerzitienwahrheiten' von H. Bruders S. J. (Innsbruck, Rauch 1910. X + 493 S.) sind unseres Erachtens der erste literarisch ausgearbeitete Exerzitienkurs für akademisch gebildete Stände, bieten eine gemeinverständliche Geschichte der Beichte durch alle Jahrhunderte und passen sich in Auffassung und Darstellung besonders der studierenden Jugend an. Format und Einband gestatten auch die Lektüre in der Kirche.

— Die Erziehung zur Keuschheit. Gedanken über sexuelle Belehrung und Erziehung den Seelsorgern und anderen Erziehern vorgelegt von M. Gatterer S. J. und Fr. Krus S. J. (Innsbruck, Rauch. 1910. VI + 120 S.). Das Schriftchen ist aus katechetischen Vorlesungen hervorgegangen und daher an erster Stelle für Katecheten bestimmt; jedoch hat es in der vorliegenden erweiterten Fassung für alle Erzieher Interesse. Die im Büchlein enthaltenen Skizzen für die sexuelle Belehrung der Kinder unter und im Entwicklungsalter dürften besonders den Eltern willkommen sein.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der ‚Zeitschrift für kath. Theologie'*)

Nr. 123. 1910. Innsbruck, 10. März.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 10. Dezember 1909:

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter'. Pr. jährl. M 4.—. 5. Jahrg. Nr. 12; 6. Jahrg. Nr. 1 u. 2.

Atchley E. G. Cuthbert F., A History of the Use of Incense in Divine Worship (Alcuin Club Collections XIII). (XX, 404, and 60 Illustrations) London 1909, Longmans, Green and Co. L 3.

Ave Maria (mit dem ‚Kleinen Ave'). Red. v. F. Pesendorfer. Linz, kath. Preßverein. Pr. jährl. K 2.56. Nr. 10—12; Nr. 1 u. 2.

Bäuerle Dr. Hermann, Graduale parvum, Auszug aus dem Graduale Romanum. Hilfsausgabe in moderner Choralnotation d. h. Ausgabe mit Choralnoten auf 5 Linien im Violinschlüssel, zugleich mit deutscher Übersetzung der Texte u. Rubriken sowie mit Vortragszeichen u. Phrasierungsangaben. 330 [125]. Graz u. Wien 1910, Styria. M 2.10.

— — Kyriale sive Ordinarium Missae 93* 2. Aufl. Ebd. 1909. M 1.

Beck, Dr. Joseph, Über Arbeiterseelsorge, Briefe an einen städt. Vikar. II. Heft: 12—20. Brief. (II, 166) Freiburg (Schweiz) 1909, Universitätsbuchhandlung.

Betrachtungen für Geistlich und Weltlich auf alle Tage des Jahres. Autoris. Übstzg. a. d. Franz. besorgt durch Ludwig Wahl, weil. Ap. Vikar v. Sachsen. 4. Aufl. 2 Bde (XI, 660 u. VIII, 643) Regensburg 1910, Manz. M 11.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. K 4.—. 32. Jg. Nr. 12; 33. Jg. Nr. 1, 2.

Blätter, Katechetische. Herausg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 35. Jg. H. 12; 36. Jg. H. 1, 2.

Börner Wilh., Die ‚Ethische Gesellschaft' in Österreich. 2. erweiterte Aufl. (32) Wien 1910, Verlag der österr. Ethischen Gesellschaft.

Braun Joseph S. J., Die Kirchenbauten der deutschen Jesuiten. Zweiter (Schluß-) Teil: Die Kirchen der oberdeutschen u. der oberrheinischen Ordensprovinz. Mit 18 Tafeln u. 31 Abbildungen. (Ergänzungshefte zu den Stimmen von Maria-Laach 103/104) (XVI, 390) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 7.60, K 9.12.

Bremscheid, P. Matthias von, Priester des Kapuzinerordens, Fastenpredigten in 3 Zyklen mit je einer Karfreitagspredigt. (IV, 283) Mainz 1910, Kirchheim. M 2.

Bruders H. S. J., Akademische Vorträge. Die Exercitienwahrheiten. (483) Innsbruck 1910, Rauch. M 3, K 3.60.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Camerlynck Dr. A., Prof. in Semin. Brugensi, Commentarius in Actus Apostolorum. Ed. 6. denuo emendata et notabiliter aucta. (460) Brugis 1910, C. Beyaert. Fr 5.

Catalogo classificado de Literatura espagñola que se halla de venta en la librería Pontificia de B. *Herder* en Friburgo de Brisg. 1910.

Clericus devotus. Orationes, meditationes et lectiones sacrae ad usum sacerdotum et clericorum. Accedit extractum ex Rituali Romano. Friburgi Br., Herder. geb. M 2.40, K 2.88.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. LIII.: S. Aurelii Augustini Opera (sect. VII pars III): Scriptorum contra Donatistas pars III. Recensuit M. *Petschenig.* (XV, 600) Vindobonae 1909, F. Tempsky. K 15.—.

Del Vecchio Giorgio, Un punto controverso nella storia delle dottrine politiche. (Istratto dalla Rivista Italiana de Sociologia) (7) Roma 1909, presso la ‚Rivista Italiana di Sociologia'. Via 20 Settembre.

Dhorme Paul O. Pr., La Religion Assyro-Babylonienne. Conférences données à l'Institut catholique de Paris (Études palestiniennes et orientales). Paris 1910, Lecoffre. Fr 3.50.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux Objections tirées des Sciences humaines. 4me Edition entièrement refondue sous la direction de *A. d'Alès,* Professeur à l'Institut Catholique de Paris. Fasc. III Concordats—Dieu. Paris 1910, Beauchesne et Cie. Chaque fasc. 5 Fr.

Elisabeth-Blatt. Red. von Pesendorfer. Linz, Kath. Preßverein. Preis jährl. K 2.24. 4. Jahrg. H. 12; 5. Jahrg. H. 1, 2.

Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes. VII. Bd. 3. u. 4. H.: Die kirchlichen Zustände in Deutschland vor dem dreißigjährigen Kriege nach den bisch. Diözesanberichten an den hl. Stuhl v. Dr. J. Schmidlin. 2. Teil: Bayern. (VIII, 166) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.60, K 5.52.

Études Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineurs Capucins. (Admin.: Libr. J. de Gigord Paris 6e, 15 Rue Cassette). Freiburg Herder. 12e année 1910. L 1, 2.

— — Table décennale 1898—1908. (133) Ebda 1909.

Felten, Prof. Dr. Joseph, Neutestamentliche Zeitgeschichte oder Judentum u. Heidentum zur Zeit Christi u. der Apostel. 2 Bde. (IV, 580) Regensburg 1910, Manz. M 22.

Fleischlin B., Schweizerische Reformationsgeschichte V. u. VI. Lieferung. (à 2 M) Stans 1908, Hans v. Matt u. Cie.

Frank Dr. Fr., Katechetischer Unterricht u. d. allerhl. Altarssakrament, zunächst für Erstkommunikanten. 2. verm. u. verb. Aufl. (154) Würzburg 1910, Bucher'sche Verlagshandlung. Geb. M 0.85.

Franz, Adolph, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter. 2 Bde (XLVI, 1410) Freiburg 1909, Herder. M 30, K 36.

Froberger, Dr. Josef, Provinzial der weißen Väter, Weltanschauung u. Literatur. Friedl. Gedanken zum kathol. Literaturstreit. (156) Trier 1910, Paulinusdruckerei. M 1.50.

Gander Martin O. S. B., Der Spiritismus (Benzigers naturwissenschaftl. Bibliothek) (VI, 170) Einsiedeln 1910, Benziger u. Co. Geb. M 1.50.

Gatterer, Dr. Michael S. J., u. **Krus,** Dr. Franz S. J., Die Erziehung zur Keuschheit. 2. verm. Aufl. (120) Innsbruck 1910, Fel. Rauch. K 0.80.

Gemello A., O. F. M., Dr. med. u. chir., lector medicinae pastoralis, Non moechaberis. Disquisitiones medicae in usum Confessariorum. (248) Romae 1910, Fr. Pustet. L 3.50.

Geschichtliche Jugend- und Volksbibliothek. 28 Bd. Die Türken u. ihre Kriege gegen die Christen. Von Heinr. Bals. (150). — 29/30. Bd. Italiens nationale Einigung. Cavour. Von Lor. Beer. (365). — 31. Bd. Der Bauernkrieg 1525. Von Dr. Seb. Englert. (190). — 32. Bd. Ferdinand III, Der Heilige. Von Marian Gloning S. O. C. (216). Regensburg 1910, Manz. Pr. des Bändchens M 1.20, geb. M 1.70, des Doppelbändchens M 2.40, geb. M 3.40.

Geyser, Dr. Joseph, Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. Eine Untersuchung der Formen und Prinzipien objektiv wahrer Erkenntnis. (XVI 445) Münster i. W. 1909, Heinr. Schöningh. M 6.—.

de **Ghellinck** J., S. J., Les ‚Sententiae' de Gandulphe de Bologne ne sont-elles qu'un résumé de celles de Pierre Lombard? (18) Separatabdruck aus der Revue Néoscholastique Nov. 1909.

Glöckl Leopold, Pfarrer, Brautunterricht. 5. verm. u. verb. Aufl. (56) St. Pölten 1909, Preßvereinsdruckerei St. Pölten, mit Postzus. 70 h.

Görres-Gesellschaft. Dritte Vereinsschrift für 1909. Sechs Vorträge von der Generalversammlung zu Regensburg (Ehses, Rieder, Schmidlin, Obermaier, Scherer, Wasmann). Köln 1909, Kommissionsverlag Bachem. M 1.80.

Grüner, P. Franz Joseph, O. Min. Cap., Seelenfriede. Lösung von Gewissenszweifeln. (156) München 1909, Pfeiffer. M 0.70.

Gutberlet Dr. Konstantin, Gott u. die Schöpfung. Begründung und Apologie der christl. Weltauffassung. (VIII, 475) Regensburg 1910, Manz. M 8.

Hammer Dr. Ph., Altarssakraments- u. Herz-Jesu-Predigten. (188) Paderborn 1910, Bonifazius-Druckerei. M 2.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. Münster, Theissing. Jährl. M 6.—. 47. Jg. Nr. 24; 48. Jg. Nr. 1—4.

Heer Dr. J. M. s. Biblische Studien.

Historisch-pädagogischer Literatur-Bericht üb. d. Jahr 1908. Herausgegeben v. d. Gesellschaft für deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte. (19. Beiheft zu den Mitteilungen der Gesellschaft für deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte). Berlin 1910, Weidmannsche Buchhandlung.

Hughes Thomas S. J., History of the Society of Jesus in North America Colonial and Federal, Documents Vol. I Pars II. (1605-1838) London 1910, Longmans, Green and Co. 31 Shilling.

Hutter K., Eine Pilgerwalz nach Lourdes. Zu Fuss von Freiburg i. d. Schweiz nach Lourdes. 2. verb. Aufl. Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 2.50, K 3.

Janov Matthiae de, dicti Magister Parisiensis, Regulae Veteris et Novi

Testamenti. Primum in lucem edidit Vlastimil *Kybal*. Vol. II (XXIV, 351) Oeniponte 1909. Wagner.

Kerer Frz. Xaver, Gottes Meißel und Hammer. (VIII, 190) Regensburg 1909, Manz. M 1.80.

Kirchenmusik, Die. Herausgeg. v. Vorstande des Diözesan-Cäcilienvereins Paderborn. Jährl. M 3.—. 10. Jg. Nr. 9/10; 11. Jg. Nr. 1.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Luzern, Räber & Cie. Pr. jährl. in der Schweiz F 6.—, Ausl. F 9.—. 1909 Nr. 50—52; 1910 Nr. 1—7.

Klug, Dr. J., Gottes Reich. Apologetische Abhandlungen für Studierende u. f. gebildete Laien. (XII, 314) Paderborn 1909, Ferd. Schöningh M 2.

Kommunion, Die häufige. Aufruf an das katholische Volk. Paderborn, Bonifaziusdruckerei. M 0.06.

Kommunion-Andenken, Neue, von Benziger u. Co., in Wandbild- und Gebetbuchformat.

— — Neue, in Wandbildformat, von der Gesellschaft f. christliche Kunst, München Karlstr. 6.

Krieg, Dr. Cornelius, Prof. in Freiburg, Encyklopädie der theologischen Wissenschaften nebst Methodenlehre. 2. verb. Aufl. (XIV, 331) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 5, K 6.

Krus f. Gatterer.

Kultur, Soziale. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Preis jährl. M 6.—. 29. Jahrg. Nr. 12; 30. Jahrg. Nr. 1, 2.

Kunst, Die christliche. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 6. Jahrg. H. 3—5.

Kybal f. Janov.

von **Lehen** S. J., Der Weg zum innern Frieden. A. d. Franz. übs. von Jakob Brucker S. J. 24. u. 25. Aufl. (XXIV, 452) Freiburg u. Wien 1909, Herder. Geb. M 3.20, K 3.84.

Lehmen Alfons S. J., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage. 4. Bd.: Moralphilosophie. (XX, 354) Freiburg u. Wien 1909, Herder. M 4.40, K 5.28.

Lempl Thomas S. J., Das Herz Jesu, Studie über die verschiedenen Bedeutungen des Wortes ‚Herz' und den Gegenstand der kirchl. Herz-Jesu-Andacht. Herausgeg. v. H. Noldin S. J. Brixen 1909, Tyrolia. K 3.

Lombez, Ambrosius von, Der Seelenfriede. Bearbeitet von Dr. Ewald Bierbaum. 3. Aufl. herausgegeben von Athanasius Bierbaum, O. F. M. (XII, 330) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.80, K 3.36.

Mack Eugen, Die Waisenkinder von Wien. Ein Weihnachtsspiel. (Unter der Fahne des kath. Jugend-Vereins. Sammlung von Theaterstücken, Abhandlungen, Erzählungen u. Vorträgen für Lehrlings-, Jugend- und Jünglings- Vereine. 1. Bdchen). Rottenburg a. Neckar 1909, Kommissionsverlag B. Bader. M 0.50.

Mangenot, Prof. E., La Résurrection de Jésus, suivie de deux Appendices sur la Crucifixion et l'Ascension (404) Paris 1910, Beauchesne. Fr 3.50.

Max, Prof. Dr., Herzog zu Sachsen, Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien ü. d. Evangelium d. hl. Matthäus, neu bearbeitet. 1. Bd. (VII, 697) Regensburg 1910, Manz. M 6.

Mayr Jos. Karl f. Quellenstudien.



Meschler M S. J., Das Leben unseres Herrn Jesu Christi, in Betrachtungen. 7. Aufl. 2 Bände (XXI, 653; IX, 586) Freiburg u. Wien, Herder. Geb. M 11, K 13.20.

Meyenberg A., Ferienbilder. Mosaiken von einer Reise zum eucharistischen Kongress in Köln. (207) Luzern 1910, Räber u. Cie. M 2.

Meyer, Dr. Joh. Georg, Domherr u. Professor, Geschichte des Bistums Chur. 7., 8., 9. Lieferung. (à M 1). Stans 1909, Hans v. Matt u. Co.

Missionen, Die katholischen. Illustr. Monatschrift, herausgeg. von einigen Priestern der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. B., Herder. Preis jährl. M 4.— (K 4.80). 38. Jahrg. (1909/10) Nr. 4—6.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch u. E. v. Ottenthal redigiert v. Oswald *Redlich*. XXX. Bd. H. 4; Inhaltsverzeichnis über Bd. XXI —XXX. Ergänzungsband V_3—VIII_1 v. K. Schwarz. Innsbruck 1909, Wagner.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Verlag Basel, Petersg. 34. Jährl. F 8.—, M 6.50, K 8.—. 32. Jahrg. Nr. 1 u. 2.

Monatsschrift, Katechetische. Hsg. von Schulrat F. W. Bürgel. Münster i. W., Schöningh. Preis jährlich M 4.20. 22. Jahrg. Nr. 1. 2.

Monatsschrift, Theologisch-praktische. H. 1—6. In Kommission der Buchhandlung Keiter in Passau. Ganzjährig 6 M.

Morgen, Der, Organ des kath. Mäßigkeitsbundes Deutschlands. Paulinusdruckerei Trier. Jährlich M 1.60. H. 10—12; 1 u. 2.

Nell Th., Die hl. Filomena, Jungfrau u. Märtyrin, die Wundertäterin des 19. Jahrhdts. Die wunderbare Auffindung ihrer Reliquien, die Verbreitung ihrer Verehrung, ihre Wunder u. Offenbarungen. 6. Aufl. (VIII, 222) Regensburg 1910, Manz. M 0.75.

Perger August S. J., Homiletische Predigten üb. d. sonn- u. festtäglichen Evangelien. 1. Bd. Die sonntägl. Evangelien. 4. Aufl. (468) Paderborn 1910, Bonifazius-Druckerei. M 4.80.

Pesch Christianus S. J., Praelectiones dogmaticae. T. VIII. De Virtutibus in genere. De Virtutibus theologicis. Ed. 3 (X 344) Friburgi Br. 1910, Herder. M 5.40, K 6.48.

Pharus. Katholische Monatschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik. Halbjährl. M 4, K 4.80. 1. Jahrg. H. 1. Donauwörth, L. Auer.

Philipp A. s. Quellenstudien.

Plonier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Zugleich Beiblatt der illustr. Kunstzeitschrift „Die christliche Kunst“. Jährl. M 3.—. 2. Jhg. H. 3, 4, 5.

Przegląd Powszechny. Krakau 1909. Jährl. K 20.—. Tom 105 (zesz. 1. 2).

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris (VIIe), Polybiblion. Partie littéraire (jährl. Fr 16) livr. 3—6. Partie technique (jährl. Fr 11). Nr. 9—12; 1.

De Ponte, Meditationes .. in Latinum translatae a Melch. *Trevinnio* S. J. de novo in lucem datae cura Aug. *Lehmkuhl* S. J. Ed. altera recogn. Pars IV. (468) Friburgi Brisg. 1909, Herder. M 4, K 4.80.

Prötzner Dr. Jos., Religionslehrer an der Lehrerinnenbildungsanstalt der Ursulinen in Salzburg, Die öftere u. tägl. Kommunion der Kinder, namentlich in geistl. Erziehungsanstalten u. an Klosterschulen. (72) Paderborn 1910, Bonifazius-Druckerei. M 0.60.

Quellenstudien a. d. historischen Seminar der Universität Innsbruck herausgeg. v. Wilh. *Erben*. 1. Heft. J. K. *Mayr*: Die Linzer Handschrift des deutschen Vegez, und A. *Philipp*: Überlieferung und Datierung der Grottkauer Einung. (161) Innsbruck 1909. Wagner.

Rabbath Ant. S. J., Documents inédits pour servir à l'histoire du Christianisme en Orient (XVI—XIX siècle) Tome 2. Fasc. 1. Paris Picard; Leipzig Harrassovitz, 1910.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—. T. 26 Nr. 1, 2.

Rauschen Dr. Gerhard, Grundriß der Patrologie. 3. verbess. u. vermehrte Aufl. (XII, 265) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.50, K 3.

— — L'Eucharistie et la Pénitence durant les six premières siècles de l'Église. Traduit de l'allemand par M. *Decker* et E. *Rigard*. (XI, 245) Paris 1910, Lecoffre (Gabalda et Cie.) Fr 3.

Reinhold G., Übersicht über Neuere theologische Enzyklopädien (I. Deutsche). Separatabdruck aus Keiters Kath. Literaturkalender 1910. Essen-Ruhr 1910, Fredebeul u. Koenen. M 0.60.

Rösch, Dr. Adolf, Ordinariatsassessor u. Offizialatsrat, Ein neuer Historiker der Aufklärung. Antwort auf Prof. Merkles Rede u. Schrift: Die katholische Beurteilung des Aufklärungs-Zeitalters. (VIII, 181) Essen-Ruhr 1909, Fredebeul u. Koenen. M 2.

v. **Ruville,** Dr. Albert, Universitätsprof. in Halle a. S., Zurück zur heiligen Kirche. Erlebnisse und Erkenntnisse eines Convertiten. (150) Berlin 1910, Hermann Walther. M 2.

Santa Cruz, Alfonso de, Cosmógrafo major des Kaisers Karl V. Die Karten von Amerika im Islario general. Mit d. Spanischen Originaltexte u. einer kritischen Einleitung. (XX, 59) 15 Kartenblätter. Innsbruck 1908. Wagner. M 20.

Sasse, P. Nazarius O. F. M., Kurze polnische Grammatik für Geistliche. Nebst Anhang enthaltend poln. Beichtspiegel, lateinisch-polnische Ritualgebete. 3. Aufl. (VIII, 120) Paderborn 1909, Bonifaciusdruckerei. M 1.20.

— — Polnisch-deutscher Beichtspiegel mit Erklärung der Aussprache. 4. Aufl. Ebenda. M 0.35.

Schäfer J., Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Ein Beitrag zur Geschichte des 4. Jahrh. n. Chr. (VIII, 208) Münster 1909, Aschendorff M 5.

Schmidlin s. Erläuterungen.

Schrörs, Prof. Dr. Heinrich, Gedanken über zeitgemässe Erziehung und Bildung der Geistlichen (VIII, 306) Paderborn 1910, Ferd. Schöningh. M 2.

Sekretariat Sozialer Studentenarbeit M. Gladbach, Soziales Material für Akademiker Nr. 1 (Mai 1907) u. 2 (Okt. 1909) à 10 Pf.

— — Soziale Studentenflugblätter Nr. 1—5.

— — Soziale Studentenblätter. 1. Jhrg. 1909. M 1, im Buchhandel M 1.50.

Sleumer, Dr. Albert, Index Romanus. Verzeichnis sämtlicher auf dem römischen Index stehenden deutschen Bücher, desgleichen aller wichtigen fremdsprachlichen Bücher seit d. J. 1750. 4., sehr verm. Aufl. (132) Osnabrück 1909, Pillmeyers Buchhdlg. M 1.50.

Sonnenschein, Dr. Carl, Die sozialstudentische Bewegung. Separatabdruck aus ‚Theologie u. Glaube'. 2. Aufl. (24) Paderborn 1909, Ferd. Schöningh. M 0.20.

Steffens, Dr. A., Domkapitular, Schuld u. Sühne. Vortrag in der Generalversammlung des Gefängnisvereins zu Cöln, Fürsorgeverein für entlassene Gefangene u. arbeitslose Personen. (12) Cöln 1910, Hassel.

Stern der Jugend. Illustr. Wochenschrift für Schüler höherer Lehranstalten. Donauwörth, L. Auer. Jährl. M 4.56. 17. Jahrg. H. 1—7.

Stolz Alban, Erziehungskunst. 7. verbess. Aufl. herausg. von Prof. Dr. Julius Mayer. (X, 390) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3.40, K 4.08.

Studien, Biblische, XV, 1. u. 2. H.: Die Stammbäume Jesu nach Matthaeus u. Lukas. Ihre ursprüngliche Bedeutung u. Textgestalt u. ihre Quellen. Eine exegetisch-kritische Studie von Dr. J. M. *Heer*, Privatdozent in Freiburg i. Br. (VIII, 226) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 6.—, K 7.20.

Szemle, Katholikus. Budapest, Stephaneum. Pr. jährl. K 10.—. 24. Jhrg. Nr. 1—3.

Tomek, Dr. Ernst, Studien zur Reform der deutschen Klöster im XI. Jahrhundert. I. Teil: Die Frühreform (Studien u. Mitteilungen a. d. kirchengeschichtl. Seminar der theol. Fakultät der k. k. Universität in Wien, 4) (XXIII, 363) Wien 1910, Mayer. K 6.

Le Traducteur, The Translator, Il Traduttore, drei Halbmonatsschriften zum Studium der französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprache. La Chaux-de-Fonds (Schweiz). Preis halbj. je F 2.—, Ausl. F 2.50.

Apologetische Volksbibliothek, Gesammelte. 1. Bd. (484) München-Gladbach 1910, Volksvereinsverlag. Geb. M 2.40.

Waffelaert, Msgr. Gustav Joseph. Évêque de Bruges, Méditations théologiques. 2 tomes. (XXIV, 677; VIII, 435) Bruges 1910. C. Beyaert. Fr 6.

Wahl s. Betrachtungen.

Walter Dr. Josef, Stiftspropst, Die hl. Messe, der größte Schatz der Welt u. die Weise, ihn zu benützen. 7. mit Beispielen vermehrte Auflage. (556) Brixen 1909, Preßvereinsbuchhandlung. Geb. K 3.

— — Der armen Seelen Leid, Trost u. Hilfe. Belehrungs- u. Erbauungsbuch f. d. christl. Volk (368) Ebda. K 1.60.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 44. Jahrg. H. 6—10.

Wieser Franz R. v. s. Santa Cruz.

Abhandlungen

Die Ablaßlehre der Frühscholastik

Von Dr. **Nikolaus Paulus**—München

Wie bei verschiedenen anderen Einrichtungen der katholischen Kirche, so folgte auch beim Ablaß die theoretische Begründung der Praxis nach. Lange Zeit hindurch wurden von den kirchlichen Obern Ablässe erteilt[1]), ohne daß es eine Theorie des Ablasses gab. Erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts beginnen die Theologen sich näher mit den ‚allgemeinen Erlassen', wie damals die Ablässe genannt wurden, zu befassen; und was sie anfänglich darüber mitteilen, beschränkt sich meistens auf einige kurze Bemerkungen. Aber je spärlicher diese Bemerkungen sind, desto größeres Interesse dürften sie beanspruchen. Es soll daher im folgenden gezeigt werden, was vor den großen Scholastikern des 13. Jahrhunderts, vor Alexander von Hales und Albertus Magnus, vor Thomas von Aquin und Bonaventura, die Theologen und Kanonisten über den Ablaß gelehrt haben.

Zuerst möge erwähnt werden, wie Abälard über die Ablässe sich ausspricht, die zu seiner Zeit von den Bischöfen bei der Einweihung von Kirchen oder bei anderen Anlässen erteilt wurden. Er kommt darauf zu sprechen in seiner um 1135 verfaßten Ethik bei der Behandlung der im Anschluß an die Beichte aufzulegenden Buße[2]). Es sei große Vorsicht notwendig, sagt er, daß der Beichtende hienieden

[1]) Vgl. die Abhandlungen: Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch, Die Anfänge des Ablasses, in Zeitschrift f. kath. Theologie 1909, 1 ff 281 ff.!

[2]) *Migne*, Pat. lat. CLXXVIII 672 sq.



eine hinreichende Buße auf sich nehme, um im Jenseits nichts mehr abzutragen zu haben. Wenn daher unkluge Priester aus Unkenntnis der kanonischen Bußvorschriften zu geringe Bußen auflegen, so wird dies ihren Beichtkindern zu großem Nachteil gereichen; diese müssen dann im Jenseits schwere Strafen erleiden, für welche sie hienieden durch leichtere Bußwerke hätten genugtun können. Es gibt aber, fährt Abälard fort, unter den Priestern etliche (sunt nonnulli sacerdotum), die ihre Untergebenen nicht so sehr aus Unwissenheit als aus Habsucht täuschen, indem sie ihnen um Geld die auferlegte Buße nachlassen oder mildern[1]). Aber nicht nur einfache Priester machen sich dieses Mißbrauchs schuldig, auch Kirchenfürsten fröhnen derselben Habsucht; und nun kommt Abälard zum Ablaß: Wir kennen Bischöfe, die des Geldes wegen anläßlich verschiedener Feierlichkeiten, bei denen sie reichliche Opfergaben zu erhalten hoffen, mit Bußerlassen verschwenderisch umgehen; sie erlassen allen insgemein bald ein Drittel bald ein Viertel der Buße, freilich unter dem Schein der Liebe, aber in Wirklichkeit aus schnöder Habgier. Sie brüsten sich mit der ihnen von Christus verliehenen Vollmacht und meinen großsprecherisch besonders dann zu tun, was ihres Amtes ist, wenn sie ihren Untergebenen derartige Gnadenerweise spenden. Würden sie es aber doch nur tun aus Liebe zu den Gläubigen, und nicht des Geldes wegen, daß doch wenigstens ein Schein von Wohltun vorhanden wäre! Wenn sie übrigens durch Nachlassung des dritten oder vierten Teils der Buße eine lobenswerte Mildtätigkeit zu üben glauben, so müßte ihr milder Sinn noch größeres Lob verdienen, wenn sie die Buße zur Hälfte oder ganz erlassen würden, was sie ja, wie sie behaupten, tun könnten. Anderseits scheinen sie sich einer großen Lieblosigkeit schuldig zu machen, daß sie nicht alle ihre Untergebenen von allen Sünden lossprechen, wenn sie die Macht haben, den Himmel nach Belieben zu öffnen oder zu schließen.

In diesen Auslassungen, die von Übertreibung nicht frei sind, bekämpft Abälard nicht bloß Mißbräuche, die damals schon bei Spendung von Almosenablässen vorhanden waren, er bestreitet deutlich genug den Bischöfen das Recht, den Gläubigen bei kirchlichen Feier-

[1]) Schon im Jahre 1048 hatte eine Synode zu Rouens vor einem derartigen Mißbrauch gewarnt: Ut poenitentes occasione avaritiae gravare aut levare nemo praesumat; sed iuxta modum culpae vel possibilitatem naturae moderetur poenitentia. *Mansi*, Concilia XIX (Venetiis 1774) 753. Zum Datum vgl. Hefele, Konziliengeschichte IV² 715.

lichkeiten Ablässe zu erteilen. Die geringe Leistung des Kirchenbesuchs oder einer Opfergabe schien ihm keinen genügenden Ersatz für das auferlegte Bußwerk und die von Gott geforderte Genugtuung zu bieten. Daß die Bischöfe kraft ihrer Vollmacht von der notwendigen Genugtuung freisprechen können, will er nicht gelten lassen. Das hieße, wie er übertreibend meint, ihnen die Vollmacht zugestehen, den Himmel nach Belieben zu öffnen oder zu schließen. Es liegt auf der Hand, daß Abälard hier eine überirdische Wirksamkeit der Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch zurückweisen will. Demnach wurde damals schon eine derartige Wirksamkeit in kirchlichen Kreisen angenommen; und so bezeugt selbst ein Bekämpfer der Almosenablässe, daß man nicht erst im 13. Jahrhundert, wie jüngst behauptet wurde, begonnen habe, dem Ablaß eine überirdische Wirksamkeit zuzuschreiben. Bemerkenswert ist es, daß Abälard nur von bischöflichen Ablässen für Kirchenbesuch und Almosen spricht. Man hat denn auch mit Unrecht behauptet, daß Abälard den Ablaß überhaupt verwirft. Erwähnt er doch mit keiner Silbe den Kreuzzugsablaß. Offenbar hatte er gegen letzteren nichts einzuwenden, da ja die vielen Mühen, die mit der persönlichen Teilnahme am Kreuzzuge verbunden waren, als hinreichende Genugtuung gelten konnten[1].

Wie im Dekret Gratians weder die Kreuzzugsablässe noch die Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch erwähnt werden, so übergeht auch Petrus Lombardus in seinem Sentenzenbuch den Ablaß mit Stillschweigen. Erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts begegnen uns Theologen, die schriftlich ihre Ansicht über den Ablaß hinterlassen haben. Zu den vornehmsten Theologen jener Zeit gehört Petrus Cantor, Lehrer an der Pariser Domschule († 1197), der in seiner noch ungedruckten Summa de Sacramentis bezüglich der partiellen Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch verschiedene Schwierigkeiten hervorhebt, ohne darauf eine bestimmte Antwort zu geben[2]. So frägt er zB., ob die kirchlichen Obern befugt wären, einen Teil der Buß-

---

[1]) Bezüglich des Kreuzzugsablasses bemerkt Morin (Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae. observata. Parisiis 1651, 768): Dici potuisset simpliciter poenitentiae permutatio potius quam relaxatio ... Qui hanc expeditionem poenitentiis canonicis permutabant, paria paribus rependebant.

[2]) Einige Auszüge bei *Morinus* 769 sq; *Petit*, Theodori Poenitentiale I (Parisiis 1679) 362 sqq.

strafen zu erlassen, wie dies besonders bei Kirchweihen geschehe. Es scheint, daß sie dies nicht tun können, lautet die Antwort; denn die Buße müsse im richtigen Verhältnis zur abzutragenden Sündenstrafe stehen[1]). Er frägt auch, ob derjenige, der zur Gewinnung des Ablasses die vorgeschriebene Geldspende entrichtet hat, sofort des verheißenen Erlasses teilhaftig werde, oder ob der Bußerlaß erst eintrete, nachdem die Kirche mit ihren Suffragien für ihn Ersatz geleistet habe[2]). Er wirft noch mehrere andere Fragen auf und bemerkt dann: Da es leichter sei, Einwände zu machen, als sie zu lösen, so mache er sich nur zaghaft an die Lösung der erhobenen Schwierigkeiten; dabei stütze er sich vor allem auf die Autorität der Kirche, da die kirchliche Praxis von nicht geringem Gewicht sei[3]). Er spricht dann von den Ablässen, die damals beim Besuche der römischen Kirchen gewonnen werden konnten; doch bemerkt er sofort, daß die individuellen Bußerlasse bei triftigem Grunde wohl empfehlenswert sind, weniger aber die generell verliehenen Bußerlasse, da bei diesen auf die persönlichen Verhältnisse der Büßer nicht Rücksicht genommen werde[4]). Hiermit gibt Petrus Cantor deutlich genug zu verstehen, daß er an den Ablässen für Kirchenbesuch und Almosen — er spricht immer nur von diesen, nie vom Kreuzzugsablaß — wenig Gefallen hatte. Deshalb erwähnt er auch, daß Papst Gregor IV (es ist ohne Zweifel Gregor VIII gemeint) bei der Konsekration einer von ihm zu Benevent erbauten Kirche zum Volke gesagt habe: Es ist sicherer, daß ihr Bußwerke übet, als daß ich euch einen Teil der Buße erlasse[5]). Indessen wagt Cantor doch nicht, diese Ablässe zu verwerfen; er fordert

---

[1]) Videtur quod non possit hoc fieri. Poenitentiae enim debent iniungi ita cum proportione, ut sufficiant ad delenda peccata. *Petit* 362.

[2]) Cum Ecclesia sic aliquem absolvit, numquid statim absolutus est dato denario, ita ut ad nihil ulterius teneatur; an ita demum si Ecclesia suffragiis eum iuvando compensaverit. *Morinus* 769.

[3]) Consuetudo enim Ecclesiae et usus non levis est momenti, verum non adeo momento sui valitura, ut aut rationem aut sacram scripturam vincat. *Morinus* 769.

[4]) Personales relaxationes ex causa debita commendabiles sunt, generales non ita, eo quod indistincte pronuntientur. *Morinus* 769.

[5]) *Morinus* 769. Cantor berichtet ein falsches Gerücht; Gregor VIII ist während seiner kurzen Regierung (1187) nie in Benevent gewesen. Vgl. *St. Borgia*, Memorie istoriche della pontificia cittá di Benevento. Roma 1765. II 151 sqq.

aber für deren Gültigkeit drei Bedingungen: Die Autorität der Kirche, die Zueignung der kirchlichen Suffragien (**communio suffragiorum eius**), die persönliche Leistung und fromme Gesinnung des Büßers. Ob jedoch ein derartiger Erlaß hienieden schon in Kraft trete, wie etliche meinen, so daß der Ablaßgewinner von der Sündenstrafe sofort befreit werde, oder ob er erst im Jenseits seine Wirkung ausübe, wenn nämlich der Büßer seine Buße nicht verrichten konnte, das läßt Cantor dahingestellt. Man möge sich, bemerkt er, darüber Rats erholen bei dem Papste oder dem Bischofe, die solche Ablässe erteilen[1]). Jedenfalls geht aus dieser Erörterung hervor, daß die Vertreter der beiden Ansichten, die Cantor anführt, eine überirdische Wirksamkeit des Ablasses annahmen. Bemerkenswert ist auch die Erwähnung von einer Kompensation durch die kirchlichen Suffragien.

Die Ansicht, daß die Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch erst im Jenseits ihre Wirkung ausüben, wurde damals besonders vertreten durch Alanus von Lille. Dieser berühmte Philosoph und Theologe[2]), gestorben 1203 in Citeaux, handelt kurz vom Ablaß in seiner Schrift gegen die Häretiker[3]). Im zweiten Buch dieser Schrift, das gegen die Waldenser gerichtet ist, wird im elften Kapitel die Meinung zurückgewiesen, daß die generellen Bußerlasse, die von den Bischöfen bei verschiedenen Feierlichkeiten erteilt werden, nicht gültig sind, **quod generales absolutiones quae fiunt ab episcopis in variis officiis non sint ratae**[4]). Die Einwände, welche die

---

[1]) Cum huiusmodi fit remissio, quidam dicunt eum cui fit statim liberari; alii non, nisi post mortem, cum scilicet poenitentiam peragere non potuit. Utra opinio vera sit, consule dominum Papam vel Episcopum qui talem dat remissionem. Non est meum ponere os in coelum. *Morinus* 770.

[2]) Vgl. über ihn *B. Hauréau*, Mémoire sur la vie et quelques oeuvres d'Alain de Lille, in Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres XXXII 1 (Paris 1886) 1—27. Weitere Literatur bei *Chevalier*, Répertoire² (1905) 91 sq.

[3]) Im Kirchenlexikon I² 396 wird diese Schrift Alanus von Lille mit Unrecht abgesprochen; sie ist sicher von ihm, wie Hauréau 7 ff nachweist. Einen Alanus von Le Puy (de Podio), der sie verfaßt haben soll, gibt es nicht. Demnach ist im Kirchlichen Handlexikon I 104 Alanus de Podio zu streichen.

[4]) *Migne* CCX 387 sq. Unter diesen generales absolutiones darf man nicht etwa vollkommene Ablässe verstehen; es sind generell erteilte

Waldenser gegen die Almosenablässe geltend machten, werden von Alanus folgenderweise wiedergegeben:

Praedicti haeretici nituntur probare, quod absolutio quae fit ab episcopis in consecratione ecclesiarum vel in aliis officiis non sit habenda rata. Aiunt enim: Iste tenetur ad satisfactionem trium annorum; unus episcopus in consecratione unius ecclesiae dimittit tertiam partem, secundus relaxat aliam tertiam partem, et tertius reliquam relaxat tertiam, quia tantam potestatem relaxandi habent secundus et tertius quantam et primus. Quod si est, pro tribus obolis et nummis relaxabitur poenitentia triennis. Item, indiscreta videtur esse illa relaxatio, nec aequa satisfactionis recompensatio, si pro uno obolo vel nummo relaxetur unius anni satisfactio.

Man beachte wohl, daß es sich hier nicht um den Kreuzzugsablaß handelt, sondern bloß um den Almosenablaß. Die Waldenser fanden es ungeziemend, daß durch einen mäßigen, wenn auch mehrmals wiederholten Geldbeitrag die gesamte auferlegte Buße erlassen werden sollte. Dieser Meinung, die wir früher schon bei Abälard angetroffen haben, war wohl auch Alanus. Deshalb stellt er über die Bedeutung des Almosenablasses eine ganz eigentümliche Ansicht auf.

Ad praedicta dicimus, quod ille cui iniungitur satisfactio, caritatem habet vel non. Si caritatem non habet, nihil ei ab episcopo relaxatur; si vero caritatem habet aut sit in caritate, hoc dictat ei caritas, ut perficiat poenitentiam sibi iniunctam nec seipsum palpet, corporalem declinans poenam, quin iniunctam sibi poenitentiam peragat, si potest. Quia ipsa caritas reddit hominem paratum ut non solum illam, verum etiam maiorem compleat, si ei iniungeretur. Talis, si implet illud, pro quo facta est relaxatio ab episcopo, non relaxandae poenae intentione, sed ex caritatis fervore, et decedit ante peractam poenitentiam, remittetur ei tantum de poena purgatoria, quantum in praesenti saeculo ei relaxavit episcopus. Dicimus etiam quod liceat spiritualem poenitentiam commutare in corporalem vel pecuniariam, quae in plerisque longe gravior est corporali. Nec isti, qui ex caritate accedit, fit commutatio poenae quantum ad ipsum, quia non hac intentione facit illud pro quo fit relaxatio, scilicet ut relaxetur ab iniuncta poenitentia, sed solo intuitu caritatis. Nec vult ut relaxetur, sed habet propositum perficiendi poenitentiam, si Deus concesserit vitam. Quia igitur proponit eam perficere, nec in

---

Bußerlasse im Gegensatz zu den individuellen Erlassen. Dieser Unterschied zwischen personales und generales relaxationes ist uns soeben schon bei Petrus Cantor begegnet.



ipso remanet quin perficiat, si priusquam perficiat decedit, et ipse episcopus hac intentione relaxat, ut in purgatorio ei aliquid de poena relaxetur, isti, si fuerit morte praeventus, tantum de poena purgatorii relaxabitur, quantum in hoc saeculo de poena temporali relaxatum esse videbitur.

Nach Alanus würde also der Ablaß nur für die Buße gelten, die jemand bei Lebzeiten nicht hat leisten können, und zwar würde der Ablaß erst im Jenseits seine Wirkung ausüben: je nach dem Umfang des erteilten Ablasses würde dem Büßer im Jenseits mehr oder weniger von der Fegfeuerstrafe nachgelassen werden. Ob Alanus als der erste diese Ansicht vorgetragen habe, muß dahingestellt bleiben. Wohl erwähnt sie bereits Petrus Cantor, wie wir soeben gesehen haben. Es ist aber leicht möglich, daß dieser, der 1197 gestorben ist, bei der Abfassung seines Werkes die Ausführungen des Alanus schon gekannt hat. Wie dem auch sei, die Ansicht des Alanus über die Bedeutung des Almosenablasses fand bei anderen Theologen und Kanonisten keinen Anklang, wie sich nachher zeigen wird. Nur der Verfasser einer gegen Ende des 12. Jahrhunderts entstandenen Bußschrift, der sich Magister Alanus nennt, vertritt die gleiche Ansicht wie Alanus von Lille, und zwar mit ganz denselben Worten. Aber gerade diese wörtliche Übereinstimmung beweist, daß der Verfasser des Beichtbuchs mit Alanus von Lille identisch ist und daß er nicht verwechselt werden darf mit dem Kanonisten Alanus, der, wie wir weiter unten sehen werden, über den Ablaß ganz anders sich ausspricht.

Auf den vollständigen Text des von Magister Alanus verfaßten Beichtbuchs hat zuerst Bäumker aufmerksam gemacht[1]). Er fand ihn in einer Handschrift des österreichischen Stiftes Lilienfeld[2]). Alanus von Lille hat seine Schrift gegen die Häretiker dem Grafen Wilhelm VIII von Montpellier (1172–1202) gewidmet, weil er damals in letzterer Stadt als Lehrer wirkte. Das Bußbuch ist dem Primas von Aquitanien, Heinrich von Sully, Erzbischof von Bourges (1184–1200) zugeeignet. Es besteht aus vier Büchern, die in eine große Anzahl von Kapiteln eingeteilt sind. Bäumker hat bereits festgestellt, daß der liber poenitentialis, der unter dem Namen des Alanus 1518 in

[1]) Philosophisches Jahrbuch VI (1893) 422 ff.

[2]) Cod. 144. Daß auch die Münchener Staatsbibliothek eine Abschrift des Werkes besitzt, Cod. lat. 21567, hat Bäumker nicht gewußt.

Augsburg erschien, sowie das bei Migne[1]) unter den Schriften des Alanus von Lille abgedruckte Bußbuch zwei von einander unabhängige abgekürzte Ausgaben des in der Lilienfelder Handschrift vollständig erhaltenen Werkes sind. Bäumker ist geneigt, dies Bußbuch nicht dem Scholastiker Alanus von Lille, sondern dem Kanonisten Alanus zuzuschreiben[2]). Ich selber trug früher ebenfalls Bedenken, den Verfasser des Bußbuches mit dem Theologen Alanus zu identifizieren, da in der Augsburger Ausgabe vom Jahre 1518 dem Verfasser Alanus der Name Porretanus beigelegt werde[3]). Allein noch eine andere Schrift, die sicher von Alanus von Lille ist, trägt den Autornamen Alanus Porretanus[4]). Es verhält sich mit diesem Alanus Porretanus wie mit dem Alanus de Podio; beide haben nicht existiert, sie sind identisch mit Alanus von Lille[5]). Daß aber letzterer tatsächlich der Verfasser des Beichtbuchs ist, ergibt sich unzweifelhaft, abgesehen von anderen Indizien, aus den Erörterungen über den Ablaß, die im 21. Kapitel des vierten Buches enthalten sind. Da diese bisher ganz unbeachtet gebliebenen Erörterungen sowohl bei Migne als in der Augsburger Ausgabe vom Jahre 1518 fehlen, so dürfte es angezeigt sein, sie hier wortgetreu mitzuteilen[6]).

Das Kapitel trägt die Überschrift: Utrum absolutio que fit ab episcopis in consecrationibus ecclesiarum vel alibi sit rata habenda, et quid remittant episcopi in absolutionibus, und beginnt mit der Frage: Utrum relaxationes penitentiarum ordinate fiant ab episcopis in solemnibus benedictionibus tam de sua quam de aliis provinciis

---

[1]) *Migne* CCX 279 sqq.

[2]) Philosophisches Jahrbuch VI 425.

[3]) Historisches Jahrbuch 1906, 878.

[4]) M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis. Münster 1896, 5 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters II 4).

[5]) Der Alain Porrée bei Chevalier, Répertoire[2], 92, ist demnach zu streichen.

[6]) Aus der Lilienfelder Handschrift ist mir ein photographischer Abzug des betreffenden Kapitels von Herrn Stiftsbibliothekar P. Theobald Wrba gütigst übermittelt worden, so daß ich den Lilienfelder Text mit dem Münchener vergleichen konnte. Den Vorzug verdient unstreitig die Lilienfelder Abschrift, die indessen an einigen Stellen durch den Münchener Text verbessert werden kann.

multitudine convocata? Der Verfasser bemerkt, daß hierüber eine dreifache Ansicht bestehe.

Quidam enim dicunt hoc licite fieri hoc modo, scilicet, si alicui est iniuncta penitentia triennis, iste prelatus potest ei tertiam partem relaxare aut maiorem aut minorem ad arbitrium suum. Alius et prelatus potest ei tertiam partem residue penitentie relaxare, et sic in infinitum, ut semper ei aliquid restet in propria penitentia peragenda. Oportet enim ut sicut de suo apposuit culpam, ita de suo pariter suimet apponat et penam.

Gegen diese Ansicht wurde jedoch folgender Einwand erhoben:

Sed numquid tantam potestatem relaxandi habet secundus quantam et primus? Quod si est, ergo tantam partem penitentie quantam et primus potest relaxare; ergo potest relaxare tertiam partem totalis penitentie prius iniuncte sicut et primus. Quod si est, ergo pro tribus obolis vel nummis imminutis relaxabitur penitentia triennis.

Mit diesem Einwand war Alanus offenbar einverstanden, wenn er es auch nicht ausdrücklich hervorhebt. Er hält eine so leichte Ablösung der Gesamtbuße für unstatthaft; deshalb fährt er fort:

Ideo dicunt alii quod in huiusmodi relaxationibus que ita informiter et nude proponuntur, conditio et forma debite circumstantie subauditur; hoc enim subaudit prelatus: Quicunque posuerit nummum vel obolum in fabrica huius ecclesie, absolutus sit a tertia parte penitentie sibi iniuncte ad arbitrium sui sacerdotis qui plenius novit suorum conscientias subditorum, et prout ipse noverit vires et facultates subditorum, concedimus plus minusve penitentias relaxari, ut cum dicitur tertia vel quarta vel media relaxari, finitus numerus ponatur pro infinito. Sicut enim canonice penitentie iniunguntur pro singulis peccatis, ut certas habeamus metas quas non licet transgredi penitentias iniungendo, citra quos tamen terminos penitentie arbitrarie iniunguntur secundum varia merita singulorum, ita sunt certi et canonici termini relaxande penitentie quos transgredi non licet. Sic autem proponuntur dispensative a prelatis ut singuli sacerdotes eorum quibus fiunt relaxationes pro suo arbitrio moderentur.

Diese Erklärung, die es dem Ermessen der Beichtväter anheimstellt, wie viel jedem einzelnen Büßer erlassen werden soll, wird von Alanus mit Recht abgelehnt; dadurch, meint er, würden die Gläubigen, welche die Sache nicht so auffassen, getäuscht werden.

Sed iuxta solutionis illius sententiam illi videntur decipi quibus penitentie relaxantur. Credunt enim se plene absolutos ad huiusmodi

relaxationes super hiis que relaxari putant, salutis sue provisores non amplius consulentes.

Einleuchtender scheint ihm eine dritte Ansicht zu sein.

Sed consultius potest dici ecclesiam hanc habere potestatem ut quantamlibet iniuncte penitentie partem relaxet, id est relaxatam esse apud dominum ostendat. Sic enim commutatur pena in penam, corporalis scilicet in pecuniariam, que in plerisque longe gravior est corporali. Si quid autem minus solvitur in pena pecuniaria, ecclesia per orationes, ieiunia, elemosinas et alia quecunque opera salutis hoc in se suscipit peragendum. Suffraganea autem sunt ecclesie membra et alter alterius onera portare debet, ut sic adimpleatur lex Christi.

Dieser Ansicht zufolge würde also die auferlegte Buße, zB. das Fasten, in ein Geldopfer umgewandelt. Die Sünde bleibt also nicht ungesühnt, und die Kirche kann dann die Strafe erlassen, oder vielmehr erklären, daß sie vor Gott erlassen sei. Sollte aber bei der Umwandlung der Buße die Gerechtigkeit zu kurz kommen, so wird dieser Mangel ersetzt durch die Suffragien der Kirche. Man sieht, hier, wie übrigens auch in den oben angeführten Erörterungen des Petrus Cantor, wird schon bei der Begründung des Ablasses ein Gedanke angedeutet, aus welchem sich in den folgenden Jahrzehnten die Theorie vom Kirchenschatz entwickeln sollte. Wenn nun auch Alanus die dritte der von ihm angeführten Ansichten nicht ablehnen will, so schränkt er sie doch wesentlich ein, indem er den Ablaß nur für den Fall gelten läßt, daß jemand bei Lebzeiten die auferlegte Buße nicht verrichten konnte; in diesem Falle würde dem Ablaßgewinner nach dem Tode ein Teil der Fegfeuerstrafe nachgelassen werden. Der Ablaß hätte demnach nicht Geltung in foro Ecclesiae, sondern nur in foro Dei.

Solutio predictarum oppositionum. Ad harum questionum contrarietatem dicimus, quod ille cui iniungitur satisfactio aut caritatem habet aut non. Si caritatem non habet, nihil ei ab episcopo relaxatur. Si vero in caritate est, hoc dictat ei caritas ut penitentiam ei iniunctam perficiat; et ipsa caritas reddit ipsum hominem paratum, ut non solum illam, verum et maiorem compleat, si ei iniuncta fuisset. Talis, si illud implet pro quo facta est relaxatio ab episcopo, non relaxande pene intentione, sed ex caritatis fervore, non vult ut relaxetur, sed propositum habet perficiendi penitentiam, si Deus concesserit ei vitam, et in ipso non remanet quin perficiat, et ipse episcopus hac intentione relaxat ut in purgatorio aliquid relaxetur, huic tutum et sanum consilium est, ut sicut de suo intulit culpam, sic corporalem subeat penam. Non pronus sit ad huiusmodi relaxationes ut quis se ipsum palpet corporalem de-

clinans penam et elemosinis redimens peccata sua; sed cum vidit se insufficientem esse penitentie iniuncte et sub eius onere suam infirmitatem succumbere, tunc honeste potest recurrere ad suffragia ecclesie et velut ad materna ubera respirare. Tamen non debet se palpare quin agat penitentiam sibi iniunctam, si potest, *quia ecclesia non remittit ei penam temporalem, sed purgatoriam*. Sed si ante penitentiam peractam decederet, remitteretur ei tantum de pena purgatoria quantum in hoc presenti seculo relaxatum esset de temporali pena, quia prelatus non remittit ei temporalem penam, sed purgatoriam.

Alanus wirft dann noch die Frage auf, quare introducte sunt huiusmodi absolutiones. Die Antwort lautet:

Sunt introducte in subsidium, cum scilicet aliquis iniunctam satisfactionem non potest implere, vel impediente infirmitate, vel si in eo statu positus est, in quo non licet austeritatem vite ardue observare, ut sunt regulares, quibus non est fas preter generalitatem aliquod singulare abstinentie votum assumere, curiales qui talibus vacare non possunt, uxor . . . Est et alius casus in quo conceduntur, et iste precipue valet, ut cum quis transit ab hoc seculo cum vinculo pene nondum impleta sibi iniuncta satisfactione, et huic tantum, sicut diximus, remittitur de pena purgatoria quantum in hoc seculo remissum est a prelato de temporali pena. Item queritur, si iste debebat implere septem annos et non implevit, utrum per septem annos sit in purgatorio. Respondeo: Proculdubio implebit illam satisfactionem in purgatorio, sed quamdiu ibi sit, ille novit qui est librator penarum.

Vergleicht man die vorstehenden Erörterungen mit der oben angeführten Stelle aus der Schrift gegen die Häretiker, so wird man sofort erkennen, daß sie zum Teil wörtlich miteinander übereinstimmen. Eine ähnliche Übereinstimmung zeigt sich auch noch in anderen Punkten, zB. in der Erörterung über die Beichte, die im Notfall einem Laien abgelegt werden könne. Es kann denn auch keinem Zweifel unterliegen, daß der Verfasser der beiden Schriften, der sich in der Vorrede der einen wie der anderen Magister Alanus nennt, ein und derselbe ist, nämlich Alanus von Lille. An den Kanonisten Alanus ist nicht zu denken, da dessen Ausführungen über den Ablaß ganz anders lauten.

Über den aus England gebürtigen Kanonisten Alanus, der Lehrer in Bologna gewesen, ist nur wenig bekannt[1]). Nebst einer

[1]) Fr. v. Schulte, Geschichte der Quellen des kanonischen Rechts I 84 f. 188 f.



um 1208 veranstalteten Sammlung von Dekretalen hat er in den ersten Jahren des 13. Jahrhunderts, sicher vor 1210, einen Apparat zu dem **Breviarium extravagantium** des Bernhard von Pavia, der sogenannten **Compilatio prima**, verfaßt. In diesem Apparat, der die Grundlage der **Glossa ordinaria** (von Bernhard von Botone) der Dekretalen Gregors IX zu den aus der **Compilatio prima** entnommenen Kapiteln bildet, handelt Alanus vom Ablaß in den Anmerkungen zum Kapitel **Quod autem** (**De poenitentiis et remissionibus**)[1]).

Quid valeant remissiones tales, vetus est querela, adhuc tamen satis dubia. Quidam dicunt quod valeant tantum quoad Deum, non quoad Ecclesiam. Quoad Deum, quoniam si quis sine mortali decedat, non tamen peracta condigna penitentia de peccatis, de pena purgatorii minus sentiet pro modo remissionis sibi facte in vita ista; Ecclesia tamen viventi ob hoc debitam satisfactionem non relaxat[2]).

Alii dicunt quod valent quoad Ecclesiam, sed tunc tantum cum peccatum vel per contritionem vel per satisfactionem est sufficienter punitum; tunc enim quod ex superhabundanti Ecclesia imposuit, et quoad Deum et quoad Ecclesiam omnino per tales remissiones remittitur[3]).

Alii dixerunt quod omnino prout dantur proficiunt, et quoad Deum et quoad Ecclesiam, sed qui eas faciunt, se onerant; tenentur enim elemosinis suis et orationibus eas supplere, alioquin graviter in purgatorio punirentur.

---

[1]) Der Apparat des Alanus findet sich auf der Münchener Staatsbibliothek in Cod. lat. 3879; die Ausführungen über den Ablaß stehen auf Blatt 94. Herr Professor Dr. G. Richter hatte die Güte, mit dem Münchener Text den Apparat zu vergleichen, der sich in einer Handschrift der öffentlichen Bibliothek zu Fulda (Cod. D5) befindet. Der oben gebotene Text beruht auf den beiden erwähnten Handschriften.

[2]) Es ist dies die oben angeführte Ansicht des Alanus von Lille.

[3]) Nach dieser Ansicht würde der Ablaß nur für den Fall gelten, daß der Beichtvater eine allzu große Buße auferlegt hätte; nur jener Teil der Buße, der über die Gebühr auferlegt worden, würde durch den Ablaß erlassen; für die übrige Buße müßte der Büßer selber hinreichend genugtun. Wer diese Ansicht vertreten hat, ist nicht bekannt. Vielleicht hatte Alanus folgende Bemerkung des Petrus Cantor im Auge: Quandoque maior debito poenitentia iniungitur, quandoque minor, quandoque condigna. Si maior, ita posset esse, quod prodesse posset talis relaxatio. In den beiden anderen Fällen solle der Büßer selber genugtun. *Morinus* 769.



Alii dicunt quod valent tantum ad remissionem illius penitentie que negligenter est omissa.

Sed veritas manifesta ex hoc capite (Quod autem) colligitur[1]. Dicendum igitur quod qui iniungit penitentiam, pro discretione sua eam possit moderari: potest totam legitimam penitentiam, si sibi videtur, imponere, et concedere ut eam per has remissiones vel in totum vel in partem redimat. Quod si fecerit, ut hic dicitur, valent remissiones ad relaxationem penitentie, alioquin non. Hoc tamen verum est, quod licet non valeant quoad relaxationem iniuncte penitentie quoad ecclesiam, valent tamen quoad diminutionem peccati (d. h. quoad minorem penam peccati, wie es in der späteren Glossa ordinaria richtig heißt) quoad Deum, sicut alia bona opera. Sic igitur, si episcopus iniungit alicui septennem penitentiam, et ut possit redimere non concedit, licet ipse vel alius pro eo generalem ad pontem remissionem faciat, qui ponti de suo confert, penitentie sibi inuncte modum quoad ecclesiam non diminuit.

Aus dieser Stelle, die vollständig mit dem Siegel Ala (Alanus) in die Glossa ordinaria der Dekretalen Gregors IX aufgenommen und infolgedessen von späteren Kanonisten öfter wiederholt wurde, geht klar hervor, daß der Kanonist Alanus über den Ablaß ganz anders dachte, als Alanus von Lille. Die Ansicht des letzteren wird wohl an erster Stelle erwähnt; doch wird sie vom Glossator als unzutreffend abgelehnt. Der Kanonist Alanus ist der Ansicht, daß der Ablaß nicht erst im Jenseits, sondern schon in diesem Leben seine Wirkung ausübe, und zwar sowohl in foro Ecclesiae als in foro Dei, wenigstens für den Fall, daß der zuständige Bischof dem Büßer erlaubt, sich des Ablasses teilhaftig zu machen. Daß eine ausdrückliche Erlaubnis des zuständigen Bischofs zur Gewinnung des Ablasses erfordert sei, folgert Alanus freilich mit Unrecht aus der Dekretale Alexanders III Quod autem. In diesem Schreiben sagt der Papst bloß, daß die Gläubigen die von einem fremden Bischof erteilten Ablässe ohne Erlaubnis ihres eigenen Oberhirten nicht ge-

[1]) Es ist das Schreiben Alexanders III an den Erzbischof von Canterbury: Quod autem consuluisti, utrum remissiones, quae fiunt in dedicationibus ecclesiarum, aut conferentibus ad aedificationem pontium, aliis prosint quam his, qui remittentibus subsunt: Hoc volumus tuam fraternitatem tenere, quod cum a non suo iudice ligari nullus valeat vel absolvi, remissiones praedictas prodesse illis tantummodo arbitramur, quibus ut prosint, proprii iudices specialiter indulserunt. c. 4. X. de poen. et rem. V. 38.



winnen können; er sagt aber nicht, daß den Gläubigen auch bezüglich der von ihrem eigenen Bischof erteilten Ablässe eine besondere Erlaubnis vonnöten wäre. Indem der Bischof einen Ablaß generell erteilte, wollte er auch, daß alle seine Diözesanen, welche die vorgeschriebenen Bedingungen erfüllen würden, den Ablaß sich aneignen konnten; einer besonderen Erlaubnis hierzu bedurfte es nicht. Beabsichtigte aber der Bischof, jemand von dem Privilegium auszuschließen, so mußte er dies ausdrücklich hervorheben, wie dies tatsächlich hier und da für öffentliche Büßer auch geschehen ist.

Alanus spricht von der Buße, die von einem Bischof auferlegt wird. Wie aber, was ja meistens der Fall war, wenn die Buße von einem einfachen Beichtvater auferlegt wurde? Wäre dann auch die Erlaubnis des Beichtvaters zur Gewinnung des Ablasses vonnöten gewesen? Nach dem von Alanus aufgestellten Grundsatze müßte man unzweifelhaft die Frage bejahen. Bernhard von Bottone († 1266), der Verfasser der Glossa ordinaria, scheint denn auch seinen Vorgänger in diesem Sinne verstanden zu haben; bezieht er doch im Anschluß an die Ausführungen des Alanus den Ausdruck der Dekretale proprii iudices auch auf die Beichtväter: Iudices, id est proprii sacerdotes, cum iniungunt penitentias suis parochianis possunt eis concedere quod tales remissiones sibi prosint, si de bonis suis contulerint predictis locis[1]). Der Kanonist Johannes de Deo lehrt ebenfalls in seinem um die Mitte des 13. Jahrhunderts verfaßten Bußbuch, daß zur Gewinnung der Ablässe die Erlaubnis des Beichtvaters erforderlich sei[2]). Daß aber diese Meinung unrichtig ist, braucht hier nicht eigens hervorgehoben werden[3]).

Wie der Kanonist Alanus berichtet, waren damals einige der Ansicht, daß die kirchlichen Obern, welche Ablässe erteilen, verpflichtet

[1]) Decretales cum glosa ordinaria Bernhardi. Basileae 1482.

[2]) Liber penitentiarius. l. IV. art. 1. Nach Auflegung der Buße soll der Beichtvater dem Beichtkinde sagen: Concedo tibi quod valeant omnes remissiones a quocunque fiant, et tunc valebunt, alias non, nec episcopi sui et archiepiscopi et pape. c. 4. X. de poen. et rem. V. 38. Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 2945. 3437. 7728.

[3]) Sie wird treffend widerlegt von Suarez, der auch die anderen veralteten, in der Glossa ordinaria aufgezählten Ansichten kurz zurückweist. Disputationes in tertiam partem divi Thomae IV (Lugduni 1603) 711.



seien, für die von ihnen erlassene Buße durch Gebete und Almosen Ersatz zu leisten. Diese Ansicht findet sich bei dem von Thomas von Aquin oft zitierten Theologen Präpositinus von Cremona, von 1206 bis 1209 Kanzler der Pariser Hochschule[1]. In seiner noch ungedruckten Summe[2]) spricht sich Präpositinus folgenderweise über den Ablaß aus:

Quaeritur de absolutionibus que fiunt per episcopos, cum dicunt: Quicunque tali loco dederit denarium unum, remittetur ei etc. Utrum aliquis ibi dans ex devotione intelligatur absolutus? Quod videtur, quia Dominus dicit: Quodcunque solveris super terram, erit solutum et in celis. Sed hanc absolutionem facit episcopus iuste et sine errore. Iste ergo dans absolutus est. Item generalis est consuetudo Ecclesie contra quam disputare non licet. Ergo talis absolutio valet. Contra videtur esse inconveniens quod propter tres denarios quos dat in tribus locis ab omni peccato (bei Morinus: pena) absolutus sit: etiam in hac parte melior est conditio divitis quam pauperis. Quia pauper dare non potest, et idcirco non tam cito absolvitur. Solutio: Credimus valere talem absolutionem. Nam in tali casu *episcopus pro talibus satisfacere debet*, quia si in nullo satisfecerit, potius ei imputabitur quam illi. Nec est inconveniens quod iste citius absolvitur quam ille, quia potestas sacerdotis in hac parte multum potest. Nam cui non sufficiunt merita propria ad tantam absolutionem, sufficit potestas Ecclesie. Sunt tamen qui dicunt quod cum tales absolutiones fiunt ab ecclesia, penitens nihilominus ieiunare debet. Sed si contingat eum decedere, tantum minus in purgatorio punietur quantum ei dimissum est.

---

[1]) M. Grabmann (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Kirche als Gotteswerk. Regensburg 1903, 19) bestreitet mit Unrecht die Identität des Summisten Präpositinus von Cremona mit dem Pariser Kanzler Präpositinus. Der Chronist Alberich von Trois-Fontaines, der unter den Jahren 1206 und 1209 von der Kanzlerwürde des Präpositinus berichtet, nennt ihn ausdrücklich natione Lombardum und erwähnt auch seine Bearbeitung der Sentenzen des Petrus Lombardus (fecit quasdam postillas sententiarum). Monumenta Germaniae historica. Scriptores XXIII 887. 891. Denifle (Chartularium Univ. Paris. I 66), auf den Grabmann verweist, sagt nicht, daß es zwei Präpositinus gegeben habe. Vgl. auch Histoire littéraire de la France XVI (1824) 583 sqq. *Feret*, La faculté de théologie de Paris I (Paris 1894) 232 sq.

[2]) Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 6985. Die Stelle über den Ablaß steht fol. 125b 126a; man findet sie auch bei *Morinus* 769.



Präpositinus war demnach der Ansicht, daß der Ablaßgeber selber für die von ihm erlassene Buße genugtun solle; doch wird auch von ihm die Vollmacht der kirchlichen Obern, die Sündenstrafen nachzulassen, nach Gebühr betont. Daß er eine überirdische Wirksamkeit des Ablasses voraussetzt, geht aus seinen Ausführungen deutlich genug hervor.

Wie Präpositinus, so fordert auch Giraldus von Cambrien[1]) eine Kompensation der erlassenen Bußstrafen durch Messen, Gebete und andere gute Werke, mit dem Unterschied jedoch, daß er unterläßt, die erforderliche Kompensation als persönliche Verpflichtung des Ablaßgebers hinzustellen. Giraldus selbst war eifrigst bestrebt, bei einer Wallfahrt nach der ewigen Stadt um 1204 der Ablässe der römischen Kirchen teilhaftig zu werden[2]). Einige Jahre vorher hatte er ein Werk über die Sakramente verfaßt, das er Innozenz III darreichen konnte. In diesem Werke handelt er auch ganz kurz vom Ablaß.

Cum remissio fit, puta in fabrica ecclesiae sive dedicatione, subintelligendum est, si in aliis suffragiis ad hoc institutis, veluti missis, psalteriis, orationibus et huiusmodi, seu in contritione, competens et sufficiens fiat recompensatio; praesertim si concurrant caritas poenitentis et ipsius indigentia, et sacerdotis sui licentia; nec meretur talis plurium dierum relaxationem propter nummi oblationem, sed propter caritatem et devotionem, sicut forsan fuit in legalibus sacrificiis. Causa quidem est devotio, cuius signum est exterior oblatio. Consilium autem esset, ut iniunctam sibi poenitentiam quivis pro posse compleret, relaxationum vero remedia contra iniuncta negligenter omissa, vel etiam ad purgatorium reservaret[3]).

Der am Schluß gegebene Rat, den Ablaß auf die aus Nachlässigkeit, d. h. nicht absichtlich, unterlassene Buße zu beschränken, ermöglicht uns ein besseres Verständnis einer anonymen Glosse zur Compilatio prima.

Quid valet talis remissio? Si tota pena remitteretur una die, numquid penitentes tenentur ieiunare? Resp. Secundum quosdam hee remissiones velut thesaurus reservande sunt usque post mortem, ut tunc nobis prosint, cum mereri non possumus; sed potestati clavium ecclesie non invidens dico, ad contritionem a Deo remissum esse

---

[1]) Vgl. über ihn Kirchl. Handlexikon I 1697.

[2]) Vgl. das Verzeichnis dieser Ablässe nach dem eigenen Bericht des Giraldus in Zeitschrift f. kath. Theol. 1909, 25.

[3]) *Giraldi Cambrensis* Opera, ed. Brewer II (London 1862) 19.

reatum, penam ab ecclesia impositam ecclesiam posse remittere. Folgt ein Verweis auf etliche Stellen des Dekrets. Usus tamen habet, ut tantum negligentia omisse penitentie dicantur remitti[1]).

Ein Landsmann und Zeitgenosse des Giraldus, Robert von Flamesbury, hat als Pönitentiar in St. Viktor zu Paris zwischen den Jahren 1207—1215 ein noch ungedrucktes Bußbuch verfaßt, worin er ganz kurz den Ablaß erwähnt. Er verzichtet darauf, sich an der Kontroverse über den Wert der Ablässe näher zu beteiligen; doch unterläßt er nicht, allen, insbesondere den mit Bußwerken überladenen Sündern, die Ablässe zu empfehlen.

De remissionibus que fiunt in ecclesiarum edificatione sive pontium sive alibi diversi diversa sentiunt, scilicet quantum vel quibus valeant. Nos autem quicquid dicatur, omnibus consulimus tales remissiones, maxime illis qui peccatis et penitenciis onerati sunt et gravati[2]).

Ziemlich ausführlich erörtert die Ablaßfrage Wilhelm von Auxerre († 1231), Professor an der Pariser Hochschule, in seiner Theologischen Summe, die wohl vor 1215 verfaßt worden ist, da die so wichtige vierte Lateransynode nie darin erwähnt wird. In dem Traktat über das Bußsakrament handelt ein längerer aus drei Kapiteln bestehender Abschnitt de relaxationibus quae fiunt per claves[3]). Der Verfasser wirft zunächst die Frage auf, ob der Ablaß so viel wert sei, als die Kirche zu verheißen scheint (utrum valeat tantum relaxatio quantum ecclesia videtur promittere). Nach Art der Scholastiker gibt er zuerst das Für und Wider an.

Zugunsten des vollen Wertes des Ablasses werden verschiedene Gründe ins Feld geführt. 1. Die Kirche erklärt, daß demjenigen, der für dieses oder jenes Gotteshaus einen Beitrag spendet, ein Drittel der Buße nachgelassen werde. Daraus scheint zu folgen, daß durch drei Beiträge die ganze Buße abgelöst werden könne. Dies scheine freilich einigen

---

[1]) Handschriftlich auf der Münchener Staatsbibliothek. Cod. lat. 6352, fol. 78a.

[2]) Poenitentiale X 19, mitgeteilt von *Morinus* 769 und Dietterle, in Zeitschrift für Kirchengeschichte XXIV (1903) 371. Ganz unzutreffend ist Dietterles Urteil über Roberts Stellung zu den Ablässen: ‚Sie sind ihm nur ein Notbehelf. Für gewöhnlich (omnibus!) verzichtet er darauf von denselben Gebrauch zu machen. Nur da, wo einer nicht imstande ist, alle auferlegten Pönitenzen wirklich zu leisten, läßt er eine remissio eintreten'

[3]) *Guillermus Altissiodorensis*, Summa aurea. Parisiis 1500 fol. 281—83.



ungeziemend. Daher sagen sie: Der Ablaß hat nicht den vollen Wert, den die Kirche ihm beizulegen scheint. Die Kirche will damit bloß die Gläubigen zu Geldspenden anreizen; deshalb ist es ein frommer Betrug (pia fraus), der jedoch nicht als Sünde anzusehen sei. Demgegenüber wird geltend gemacht, daß in diesem Falle die allgemeine Kirche sich eine Lüge zuschulden kommen ließe, was nicht angenommen werden könne. 2. Papst Gregor I hat derartige Erlasse in Rom eingeführt[1]). Wer dort in der Fastenzeit an den Prozessionen sich beteiligt, kann über 50 Jahre Ablaß gewinnen. Wenn aber ein so großer Ablaß in Rom besteht, können auch andere Bischöfe ein Drittel der Buße erlassen. 3. Am Karfreitag erteilen die Priester jenen, die der Messe beigewohnt haben, die Erlaubnis, zwei Mahlzeiten zu halten. Dieser Gebrauch wird von der allgemeinen Kirche gebilligt; deshalb wird auch alles erlassen, was diese priesterliche Bewilligung verheißt. Aus demselben Grund wird alles erlassen, was der bischöfliche Ablaß verheißt. 4. Der Apostel Paulus hat dem Blutschänder von Korinth verziehen an Christi statt. Dies will nach der Glosse heißen, wie wenn Jesus Christus selber verziehen hätte[2]). Nun sind aber die Bischöfe Nachfolger der Apostel. Wenn sie daher etwas nachlassen, so ist es wirklich ganz nachgelassen. Das beweisen auch die Worte Christi: Was du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel gelöset sein.

Gegen den vollen Wert des Ablasses wird folgender Hauptgrund geltend gemacht: Die Sünde muß gestraft werden. Wenn daher der Sünder selber die Strafe nicht auf sich nimmt und keine würdigen Früchte der Buße tut, so wird Gott ihn strafen[3]). Deshalb kann auch für eine Geldspende, die je für den Erlaß eines Drittels der Buße dreimal wiederholt wird, die ganze Buße nicht abgelöst werden.

---

[1]) Daß es sich hier um eine falsche Nachricht handelt, braucht nicht eigens betont zu werden. Vgl. meinen Aufsatz: Die Ablässe der römischen Kirchen vor Innozenz III, im Histor. Jahrbuch 1907, 2 f.

[2]) Gemeint ist die Glossa interlinearis von Anselm von Laon († 1117) vgl. Biblia sacra cum glossa VI (Antverpiae 1637). Zu 2 Cor 2,10.

[3]) Dieser Gedanke Augustins machte den älteren Scholastikern bezüglich des Wertes der Almosenablässe nicht geringe Schwierigkeiten. Vgl. in Ps. 44, n. 18: Impunita esse peccata non possunt. Puniendum ergo erit, aut a te, aut ab ipso (Deo). *Migne* XXXVI 505. Sermo 19,2: Peccatum impunitum esse non potest... Puniendum est peccatum aut a te, aut a me. *Migne* XXXVIII 133.

Nachdem Wilhelm das Für und Wider dargelegt hat, trägt er seine eigene Ansicht vor. Damit der Ablaß, bemerkt er, so viel gelte, wie die Kirche verheißt, sind sechs Bedingungen erfordert: 1. **Potestas ligandi et solvendi**; der Ablaß muß den Gläubigen von ihrem zuständigen Bischof oder auf dessen Befehl erteilt werden. 2. **Necessitas loci cuius causa fit relaxatio et illius cui fit relaxatio**, wenn nämlich derjenige, dem der Ablaß erteilt wird, wegen Schwäche oder Krankheit die auferlegte Buße nicht verrichten kann. 3. **Devotio fidei**; man muß glauben, daß die Kirche die Vollmacht habe, Ablässe zu erteilen. 4. **Status illius cui datur**; er muß im Stande der Gnade sein, sonst nützt ihm der Ablaß nicht. 5. **Discretio**; wer den Ablaß gewinnen will, muß sich selber fragen, wieviel er hätte geben wollen, um von der betreffenden Buße befreit zu werden. 6. **Iusta aestimatio**; nach dem Umfang des Erlasses muß er zu kompensieren suchen. Diese sechs Bedingungen sind bei dem Ablaß vorausgesetzt, wenn dieser den Wert haben soll, den ihm die Kirche beizulegen scheint. Daß aber die Kirche diese Bedingungen nicht ausdrücklich hervorhebt, hat einen doppelten Grund: Wenn man sie öffentlich verkündigte, so würden die Gläubigen zu Spenden weniger geneigt sein. Zudem muß der Ablaßgewinner im Stande der Gnade und der Liebe sich befinden. Damit ist aber notwendigerweise der Glaube verbunden, der ihn befähigen wird, den Wert des Ablasses richtig abzuschätzen. Demnach kann man wohl zugeben, daß die Kirche, indem sie jene Bedingungen nicht hervorhebt, die Gläubigen täuscht; doch macht sie sich dabei keiner Lüge schuldig.

Auf die Schwäche einzelner Ausführungen des alten Theologen braucht hier nicht näher eingegangen zu werden; unnötig ist es auch, zu betonen, daß einige der Bedingungen, die er aufstellt, zu streng sind und daher auch von den großen Scholastikern nicht wiederholt wurden. Es verdient übrigens hervorgehoben zu werden, daß Wilhelm von Auxerre den Vollwert der angeblich von Papst Gregor I bewilligten Ablässe der römischen Stationskirchen bereitwillig anerkennt, und zwar auch ihre Geltung **in foro Dei**, wie aus seinen Erörterungen genügend hervorgeht. Papst Gregor, meint er, hat die Mühen berücksichtigt, die mit einer Romreise und mit der Beteiligung an den Prozessionen verbunden sind. Bei den römischen Ablässen fehle denn auch nicht die erforderliche Leistung vonseiten der Gläubigen.

Bemerkenswert ist auch die Art und Weise, wie Wilhelm den oben erwähnten Fastenerlaß beurteilt, der damals von den Priestern

am Karfreitag erteilt wurde. Die Priester, erklärt er, sollen derartige Erlasse bewilligen, wenn sie Werke der Barmherzigkeit auferlegen; dann sind sie gültig; denn die leibliche Übung (Fasten) hat wenig Nutzen, die Barmherzigkeit aber ist zu allem nützlich (1 Tim 4,8). Nun wurde aber auch beim Almosenablaß das Fasten durch Almosen ersetzt. Dies wird zwar von Wilhelm nicht bestritten; nur fordert er, daß bezüglich der Ablässe eine ‚gerechte Abschätzung‘ (iusta aestimatio) obwalte, so daß das erlassene Bußwerk durch Almosen hinreichend kompensiert werde (quod ipsum datum recompenset poenitentiam iniunctam). Demgegenüber machte man geltend, daß der Wert des Ablasses nicht bloß auf der gespendeten Opfergabe, sondern auch auf den Suffragien der Kirche beruhe. Da aber die Kirche ihre Fürbitte für den Almosenspender einlege und dadurch dessen Sündenstrafen vermindere, so sei es nicht nötig, daß für die erlassene Bußstrafe volle Kompensation geleistet werde. Wilhelm gibt nun zu, daß der Wert des Ablasses nicht bloß auf der gespendeten Opfergabe, sondern auch auf den Suffragien der Kirche beruhe, und daß vermöge dieser beiden Faktoren dem Spender eines Obolus der dritte Teil der Buße erlassen werde. Trotzdem fordert er eine ‚gerechte Abschätzung‘ und würdige Früchte der Buße, und zwar aus einem dreifachen Grunde: erstens wegen der Unsicherheit (propter incertitudinem), weil man nicht mit Sicherheit wisse, ob durch den Ablaß die Sündenstrafe erlassen worden sei, da man nicht bestimmen könne, in welchem Maße die Suffragien der Kirche Nutzen bringen; zweitens wegen der zu vermeidenden Unterlassung (propter omissionem vitandam), weil man sonst durch Unterlassung der schuldigen Buße tödlich sündigen würde; drittens wegen größerer, sicherer und besserer Genugtuung (propter maiorem et certiorem et meliorem satisfactionem), da eigene Buße mehr nütze, als fremde Genugtuung.

Der Frage nach dem Wert der Ablässe schließt Wilhelm eine zweite, weniger wichtige an, nämlich die Frage, ob bezüglich des Ablasses der Arme und der Reiche in derselben Lage sich befinden. Er glaubt diese Frage verneinen zu sollen, da der Arme, der kein Geld spenden könne, was den Erlaß der Bußstrafen betrifft, in einer ungünstigeren Lage wäre, als der Reiche. Im Grunde genommen sei indessen die Lage des Armen die vorteilhaftere. Wenn auch der Reiche in einer günstigeren Lage ist, was den Bußerlaß durch Almosenspende anlangt, so ist doch der Arme in einer vorteilhafteren Lage, wenn

man den Bußerlaß, der durch die Reue erfolgt, in Betracht zieht. Denn der Arme wird in der Regel seine Sünden leichter bereuen, als der Reiche. Durch die Reue wird aber die Sündenstrafe wirksamer erlassen, als durch Almosenspende. Schon aus dieser Gegenüberstellung von Reue und Ablaß geht genugsam hervor, daß Wilhelm von Auxerre, wie der Reue, so auch dem Ablaß eine überirdische Wirksamkeit zuschreibt.

Im dritten und letzten Kapitel führt der Verfasser aus, wie die erforderte ‚gerechte Abschätzung' in einigen besonderen Fällen nicht stattfinden und daher über den Wert der betreffenden Ablässe nichts Sicheres bestimmt werden kann. Der erste Fall betrifft eine etwas seltsame Ablaßbewilligung, wie sie in bischöflichen Urkunden des 12. und 13. Jahrhunderts öfters vorkommt. Nicht selten wird in solchen alten Ablaßurkunden nebst dem dritten Teil der Buße noch anderes erlassen, nämlich die vergessenen Sünden (peccata oblita), gebrochene Gelübde, falls man wieder dazu zurückgekehrt sei (vota fracta, si ad eadem redierint), Beleidigung der Eltern, wenn damit keine schwere tätliche Mißhandlung verbunden gewesen (offensae parentum sine laesione oder sine manuum iniectione violenta)[1]). Vor allem muß festgestellt werden, was unter diesem Erlaß zu verstehen sei. Daß es sich dabei nicht um einen Erlaß der Sündenschuld handelt, liegt auf der Hand. Was zB. die vergessenen Sünden betrifft, so waren diese ja mit den anderen namentlich gebeichteten erlassen worden. Es kann denn auch hier nur von Sündenstrafen die Rede sein. Für den Bruch der Ordensgelübde war schon in den alten Bußbüchern, auch für den Fall der reuigen Rückkehr der untreuen Ordenspersonen eine besondere Buße festgesetzt[2]). Auch für

---

[1]) Lea (A history of auricular confession and indulgences. Philadelphia 1896. III 164) hat diesen Erlaß der Beleidigung der Eltern, wie so manches andere, ganz falsch verstanden. In einer Urkunde steht, wohl nur infolge eines Abschreibefehlers, statt offensae parentum der Ausdruck *peccata* parentum sine laesione. Das versteht nun Lea so, als ob den Kindern die Sünden der Eltern, bei denen keine Verpflichtung zum Schadenersatz miteinbegriffen war, nachgelassen hätten werden sollen: There is a curious allusion to the sins of fathers and mothers nos involving restitution, as though sin was heritable.

[2]) H. J. Schmitz, Die Bußbücher I (Mainz 1883) 595: Si (monachus) discesserit et vota fregerit, si cito poenitens redierit, tribut quadragesimis, si autem post annos, tribus annis poeniteat.



die Beleidigung der Eltern war eine besondere Buße bestimmt[1]). Die für derartige Vergehen verdienten Bußen sollten durch die Ablaßbewilligung nachgelassen werden. Was für eine Bewandtnis hat es aber mit dem Erlaß der vergessenen Sünden? Um den Sinn dieser Formel zu verstehen, braucht man sich nur an eine Frage zu erinnern, die der oben erwähnte Petrus Cantor in seinen Erörterungen über den Ablaß aufwirft. Er frägt nämlich, wie es sich verhalte im Falle, daß jemand in der Beichte eine schwere Sünde vergessen habe. Bezieht sich der Ablaß auch auf die Buße, welche für diese Sünde, wenn sie gebeichtet worden wäre, hätte auferlegt werden sollen?[2]) Der Ablaßverleiher, der einen Erlaß ‚vergessener Sünden‘ verheißt, meint also die Buße, welche diese Sünden verdient hätten. Wilhelm von Auxerre geht hierauf nicht näher ein, da er voraussetzt, daß seine Leser den Sinn der Formel ohne weiteres verstehen. Ihn beschäftigt eine andere Schwierigkeit. Bei Erwähnung der betreffenden Formel bemerkt er, daß man nicht wissen könne, wie viele Sünden vergessen worden sind, und daß deshalb auch die ‚gerechte Abschätzung‘ fehle, die zur vollen Gültigkeit des Ablasses erfordert sei. Daraus folgert er, daß derartige Ablässe nicht notwendigerweise soviel bewirken, wie sie verheißen. Man müsse sie deshalb folgenderweise erklären: Wer für diese oder jene Kirche einen Beitrag spendet, dem wird ein Drittel der Buße samt den vergessenen Sünden und den gebrochenen Gelübden erlassen, ganz oder zum Teil. Und das sei schon hoch anzuschlagen. Die Kirche aber bestimme nicht näher, wieviel nachgelassen werde, um den Eifer der Gläubigen mehr anzuregen.

Ähnlich verhalte es sich mit dem Kreuzzugsablaß, den Prediger folgenderweise anpreisen: Wer zur Verteidigung des heiligen Landes das Kreuz nimmt, dem werden alle Sünden vergeben, so daß er, wenn er gleich nach der Annahme des Kreuzes sterben sollte, sofort in den Himmel auffahren würde[3]). Bezüglich des Wertes dieses Ablasses führt Wilhelm zunächst das Für und Wider an. Gegen die Gültigkeit eines derartigen Ablasses werde geltend gemacht, daß für die begangenen Sünden auch eine Bußstrafe übernommen werden

---

[1]) Schmitz 414. 430. 755. 815.

[2]) *Morinus* 769.

[3]) Quicunque acceperit crucem ad subsidium terrae sanctae, dimittuntur ei omnia peccata sua, ita quod si statim decedat sumpta cruce, statim evolabit.

müsse und daß die Kirche nicht in der Lage sei, hierfür einen genügenden Ersatz zu leisten[1]). Für die Gültigkeit des Ablasses berufe man sich auf die Vollmacht des Papstes, der einen solchen Erlaß erteilen könne und auf die Verdienste der Kirche, die den Teilnehmern am Kreuzzuge genügen würden[2]). Wilhelm selbst neigt offenbar mehr der ersteren Ansicht zu. Es ist nicht notwendig, bemerkt er, daß derjenige, der gleich nach Annahme des Kreuzes sterben würde, sofort in den Himmel auffahre. Doch könne dies öfters vorkommen. Unter jenen, die das Kreuz nehmen, gebe es nämlich manche, die fest entschlossen sind, ihr Leben für Christus aufzuopfern. Mit diesem Entschlusse wächst auch ihre Reue, und durch die Reue werde ihnen die Sündenstrafe nachgelassen. Öfters aber werde noch eigene Buße erfordert[3]). Wenn demgegenüber gesagt wird, daß der Papst die Vollgewalt besitze, so ist zu bemerken, daß der Papst kraft seiner Vollgewalt jene, die das Kreuz genommen haben, wohl aller Suffragien der Kirche teilhaftig machen könne; doch kann er nicht bewirken, daß derjenige, der eine Strafe abzutragen hat, in den Himmel auffahre, ohne seine Schuld bezahlt zu haben. Der Sünder müsse auch Buße tun; doch könne ihm durch die Suffragien der Kirche geholfen werden[4]).

---

[1]) Potest contingere quod tota Ecclesia vix sibi sufficiat; quia si unus est in Ecclesia qui sibi sufficit, sunt centum qui sibi non sufficiunt ... Non sufficit ergo ad liberationem illorum crucesignatorum; ergo si illi statim decedant, *nulla parte peregrinationis facta*, non statim evolant, *cum merita Ecclesiae illis non sufficiant.* Ergo nulla est illa relaxatio.

[2]) Dominus Papa habet plenitudinem potestatis; ergo potest facere tantam relaxationem ... Merita Ecclesiae sufficiunt crucesignatis.

[3]) Non est necesse quod assumpta cruce statim evolant, si decedant, sed illa relaxatio intelligitur ut frequenter in pluribus; frequenter enim illi qui accipiunt crucem, parati sunt mori pro Christo, et in hoc proposito augmentatur eis contritio et sic per contritionem dimittitur eis pena.

[4]) Dicimus quod habet hanc potestatem ut faciat crucesignatos participes omnium suffragiorum Ecclesiae, sed non habet hanc potestatem ut istum qui est poenae debitor faciat evolare sine solutione poenae; imo necesse est quod ... faciat fructus dignos poenitentiae, sed intelligitur facere poenitentiam, si vel ipse vel Ecclesia faciat pro eo; sicut dominus Papa non potest facere quin usurarius crucesignatus restituat quod habet de usura, ad hoc quod peregrinatio

Was bei Wilhelm von Auxerre über die Ablösung der Sündenstrafen durch die Suffragien der Kirche gesagt wird, sollte einige Jahrzehnte später von anderen Theologen in der Theorie vom Kirchenschatze gründlicher und allseitiger ausgeführt werden. Man beachte auch, daß Wilhelm nicht von jenen spricht, die den Kreuzzug wirklich mitmachten. Er war offenbar der Ansicht, daß die Teilnahme an einem so beschwerlichen Unternehmen ein hinreichender Ersatz für die schuldige Buße sei, da er ja dies schon für die minder beschwerliche Romfahrt gelten läßt. Bei seinen Ausführungen hat er nur solche Kreuzfahrer im Auge, die gleich nach Annahme des Kreuzes noch vor Beginn des Kreuzzugs sterben würden (nulla parte peregrinationis facta). Von diesen meint er, daß sie, abgesehen von jenen, die fest entschlossen sind, für Christus in den Tod zu gehen, des vollständigen Straferlasses nicht teilhaftig würden. Daß er dabei die päpstliche Lösegewalt nicht genügend betont und allzusehr die persönliche Leistung des Büßers hervorhebt, braucht nicht eigens bemerkt zu werden. Bezüglich der Frage, ob man schon durch die Annahme des Kreuzes mit dem Entschlusse, den Kreuzzug mitzumachen, des verheißenen Ablasses teilhaftig werden könne, haben spätere Theologen, wie Thomas von Aquin, richtig betont, daß man nachsehen müsse, was hierüber in den päpstlichen Bullen bestimmt werde.

Größeres Gewicht auf die kirchliche Lösegewalt legte bei Erörterung der Ablaßfrage ein anderer Pariser Theologe jener Zeit, W i l h e l m v o n A u v e r g n e, der nach längerer Lehrtätigkeit 1228 zum Bischof von Paris ernannt wurde und 1249 gestorben ist. Schon die Stelle, an welcher dieser Theologe vom Ablaß handelt, ist charakteristisch. Er widmet ihm ein eigenes Kapitel nicht in dem Traktat über das Sakrament der Buße, sondern in der Abhandlung

---

sit ei utilis. Ist vielleicht der Satz: Intelligitur facere poenitentiam, si vel ipse vel Ecclesia faciat pro eo, der in den Zusammenhang nicht recht zu passen scheint, eine spätere Interpolation? Wie dem auch sei, Wilhelm von Auxerre hat wiederholt gelehrt, daß die Suffragien der Kirche dem Sünder bezüglich der Verminderung der zeitlichen Sündenstrafen zugute kommen. Diesen Gedanken spricht er auch in dem Abschnitt de satisfactione aus: De illa condigna poenitentia quam Deus taxavit aliquid remittitur illi (poenitenti) ex vi clavium (durch die sakramentale Absolution) aliquid etiam remittitur isti *adiutorio Ecclesiae* . . . unitas enim Ecclesiae multum valet ad remissionem peccatorum, quia sancti viri lugent pro peccatis aliorum.



über das Sakrament der Priesterweihe[1]). Zuerst widerlegt er die Gründe, auf welche damals die ‚Feinde der Wahrheit‘ sich beriefen, um den Ablaß zu verwerfen. Vor allem wollten sie von den Ablässen nichts wissen, da sie ‚käuflich‘ (venales) wären und Gott dabei benachteiligt würde, indem die Buße, die ihm geleistet werden sollte, durch ein geringes Geldopfer ersetzt würde. Demgegenüber bemerkt Wilhelm von Auvergne, daß von einer Käuflichkeit keine Rede sein könne, da für Geld nichts geschehe (cum pro pecunia nil ibi fiat). Der Bischof, der einen Ablaß für Kirchenbau erteile, sei nicht auf das Geld bedacht, sondern auf die Ehre Gottes und das Heil der Seelen. Werde doch die Kirche erbaut, daß Gott darin verherrlicht und den Gläubigen Gnaden gespendet würden. Wie nun die Kirche nicht des Geldes wegen, wenn auch durch Geld, erbaut wird, so werde auch der Ablaß nicht für Geld, sondern zur Ehre Gottes, wenngleich nicht ohne Geld erteilt, da das Gotteshaus nicht ohne Geld erbaut werden könne. Man sei auch nicht berechtigt, zu behaupten, daß Gott benachteiligt werde. Die Opfer der Gebete und des Lobes, die in einer Kirche Gott dargebracht werden, seien ihm angenehmer als kasteiende Bußübungen.

Gegen den Almosenablaß machte man weiter geltend, daß dabei eine Ungerechtigkeit begangen werde, indem jene, die eine langjährige Buße zu leisten haben, ein Drittel davon ablösen können mit demselben Geldopfer, mit dem andere, die geringere Bußen auf sich haben, ebenfalls nur ein Drittel dieser Bußen abtragen. Wer aber hierin eine Ungerechtigkeit erblickt, meint Wilhelm, der verkennt die kirchliche Lösegewalt; denn von dieser komme der Ablaß her, nicht von der Opfergabe (non ex oblatione sive ex oblatis, sed ex clavibus et ministerio praelatorum). Der Verfasser bemerkt übrigens, daß der Ablaß in Wirklichkeit eher eine Bußumwandlung als ein Straferlaß sei, da ja das auferlegte Bußwerk durch Almosen ersetzt werde. Weil es aber den Reichen viel leichter sei, Almosen zu spenden, als ein mühevolles Bußwerk zu üben, so werde die Umwandlung der Buße in eine Opfergabe als Erlaß betrachtet[2]). Wilhelm

---

[1]) *Gulielmi Alverni* Episcopi Parisiensis Opera omnia. Aureliae 1674 I 550—53.

[2]) In veritate magis commutatio est quam remissio. Sed quia longe levius est offerre habentibus et habundantibus quam poenitentiales labores atque molestias ferre, remissio reputatur commutatio poenitentialis afflictionis et munus oblationis. 550.



betont aber nochmals, daß die Wirksamkeit des Ablasses nicht von dem gespendeten Almosen, sondern von der kirchlichen Lösegewalt abzuleiten sei. Daraus erkläre sich, warum eine kleine Leistung, für welche ein Ablaß gespendet worden, zur Tilgung der Bußstrafen weit mehr beitrage, als eine andere, bedeutendere Leistung, die in keiner Beziehung zum Ablaß stehe[1]). Nebst der Schlüsselgewalt seien zur Erklärung der Wirksamkeit des Ablasses auch in Betracht zu ziehen die Verdienste der allgemeinen Kirche, die in dem zu erbauenden Tempel Gott verherrlichen werde, wie auch die Verdienste und Fürbitten aller Heiligen, deren Andenken man in dem Gotteshaus feiern werde.

Ein dritter Einwand wurde damals schon gegen die Ablässe erhoben. Man sagte, daß die Menschen zum Sündigen angereizt werden, wenn sie auf so leichte Weise von der Buße sich befreien können. Auch diesen Einwand will Wilhelm nicht gelten lassen. Nur jene, so führt er aus, können Ablässe gewinnen, die im Stande der Gnade sind und keine Todsünde auf dem Gewissen haben. Nun kann aber niemand mit Sicherheit sagen, daß er im Stande der Gnade sei; folglich weiß niemand mit Sicherheit, ob er den Ablaß gewonnen habe. Anderseits muß ein jeder mit Bestimmtheit sich sagen, daß er die auferlegte oder aufzulegende Buße zu leisten habe. Deshalb darf niemand wegen des Ablasses unterlassen, Buße zu tun, um sich nicht der Gefahr auszusetzen, im Fegfeuer eine viel strengere Strafe erleiden zu müssen. Aus diesem Grund wird auch niemand der Ablaß ganz sicher verheißen, sondern unter der Bedingung, daß man frei von Todsünden sei. Da nun aber gewissenhafte Christen stets in heilsamer Furcht leben, so werden sie sicher nicht wegen des Ablasses der Unbußfertigkeit sich hingeben wollen.

Nachdem der Verfasser die Einwände der Gegner zurückgewiesen, unternimmt er, die Vollmacht der kirchlichen Obern, Ablässe zu erteilen, positiv zu begründen und apologetisch zu rechtfertigen. Entschieden nimmt er für die Bischöfe das Recht in Anspruch, die auferlegten Bußen zu mindern oder umzuwandeln, je nachdem sie es zur Ehre Gottes, zum Heile der Seelen und zum Nutzen der ganzen

---

[1]) Modica oblatio aut levis labor in operibus seu fabricis, propter quas indulgentiae fiunt, longe plus prosunt ad obtinendam remissionem quam magnae oblationes gravesque labores alias facti aliasque suscepti; et hoc quidem propter virtutem clavium, non propter se. 551.



Kirche dienlich finden. Bemerkenswert ist besonders die Art und Weise, wie Wilhelm die Kreuzzugsablässe zu rechtfertigen sucht. Wenn ein König, bemerkt er, in den Krieg ziehen will, so beauftragt er seine Offiziere, Truppen zu werben und sie gehörig zu besolden. Nun hat aber auch Christus Kriege zu führen, nämlich gegen Heiden, Sarazenen und Häretiker. Auch er hat seine Befehlshaber, d. h. die Bischöfe, bevollmächtigt, Soldaten anzuwerben und sie in geziemender Weise zu belohnen. Das geschehe durch Verheißung von Ablässen. Der Erlaß der auferlegten Bußstrafen ist der Sold, der den Kriegern Christi angeboten wird. Wie dann ein irdischer Fürst seine Soldaten von den Obliegenheiten befreit, die sie hindern, in den Krieg zu ziehen, so entbinden auch die Kirchenfürsten die Kreuzfahrer von Fasten und anderen Bußübungen, die mit dem Soldatenleben nicht gut vereinbar sind. Man sage nicht, daß es genüge, den Kreuzfahrern einen ewigen Lohn in Aussicht zu stellen. Wollte man ihnen nur eine Belohnung in der Ewigkeit verheißen, so würde man sicher nur ganz wenige anwerben können. Da aber die Ablässe eine so große Zugkraft haben, so mögen die kirchlichen Obern nur Gebrauch davon machen.

Was dann die Ablässe für Kirchenbau betrifft, so ist zu beachten, daß die Heiligen, zu deren Ehren Kirchen erbaut werden, sich für die Wohltäter bei Gott verwenden werden, daß er ihnen die Sündenstrafen nachlasse. Diese Fürbitte der Heiligen würde für sich allein schon genügen, einen derartigen Erlaß zu erwirken[1]). Warum sollten also die Bischöfe keine Ablässe für Kirchenbau erteilen können? Daraus geht klar hervor, daß Wilhelm von Auvergne eine Wirksamkeit der Ablässe in foro Dei annimmt.

Auch die Ablässe, die für Klöster, Spitäler, Brücken- und Straßenbau bewilligt werden, lassen sich leicht rechtfertigen. Die Beförderer dieser Anstalten und Unternehmungen haben Anteil an den Gebeten und guten Werken der Ordensleute, die in den Klöstern ihr Leben zubringen, der Armen und Kranken, die in die Spitäler aufgenommen werden, der Pilger, die über jene Straßen und Brücken hinziehen. Infolge dieser Gemeinschaft werden sie mit Recht der Bußübungen entbunden, da andere mit ihren Bußwerken für sie bei Gott

[1]) Suffragia sola sanctorum sufficerent istas indulgentias impetrare. 552.



eintreten[1]). Man sieht, wie auch hier bei Begründung der Ablässe hingewiesen wird auf die stellvertretende Genugtuung, worauf bald nachher andere Theologen die Theorie vom Kirchenschatz aufbauen sollten.

Ein Zeitgenosse Wilhelms von Auvergne, Jakob von Vitry, zuerst Kreuzzugsprediger, 1216 Bischof von Akkon, 1229 Kardinal, gestorben 1240, handelt ebenfalls ziemlich ausführlich vom Ablaß. Im Anschluß, wie es scheint, an Wilhelm von Auxerre, bespricht er in einer seiner Predigten die Bedingungen, die erfordert sind, daß der Ablaß vor Gott gültig sei[2]). Wie Wilhelm von Auxerre, den er vielleicht an der Pariser Hochschule gehört hatte, stellt er sechs Bedingungen auf, von denen der Wert des Ablasses abhänge: 1. Authoritas relaxantis; der Ablaßspender muß die Lösegewalt besitzen und die Vollmacht haben, die Kirche zu verpflichten, daß sie speziell für jene bete, denen Ablässe verliehen werden. 2. Ut fiant discrete et ex debita causa huiusmodi relaxationes; die Ablässe sollen maßvoll und nicht ohne gehörigen Grund erteilt werden. 3. Fides offerentis, quae sit informata caritate. 4. Devotio offerentium, nach welcher sich der Umfang des Ablasses richten wird. 5. Maioritas vel minoritas subsidii secundum uniuscuiusque facultatem; wer den Ablaß gewinnen will, soll sich fragen, wieviel er hätte geben wollen, um von der betreffenden Buße befreit zu werden, und soll danach seine Spende abmessen. 6. Pluralitas et paucitas suffragantium. Mit Rücksicht auf diese Hilfeleistenden kann der Papst, der über die geistlichen Güter der ganzen Kirche verfügt, einen größeren Ablaß verleihen, als ein Erzbischof, ein Erzbischof wieder einen größeren als ein einfacher Pfarrer[3]). Da aber Gott allein den Grad der frommen Gesinnung des Almosenspenders wie der Hilfeleistenden (suffragantium) kennt, so kann niemand wissen, in welchem Umfang die Sündenstrafen erlassen werden, außer Gott offenbare es ihm.

---

[1]) Quorum laborum et afflictionum ... quia participes fiunt, merito eis parcitur a poenitentialibus laboribus, qui meliores pro se responsales constituerunt. 552.

[2]) *Iacobi de Vitriaco* Sermones in epistolas et evangelia dominicalia. Antverpiae 1575, 418 sq.

[3]) Unde et summus Pontifex, qui in persona universalis Ecclesiae obligare se potest, vel archiepiscopus, qui specialem confert participationem bonorum quae fuerint in provincia sua, maiorem habet relaxandi efficaciam quam sacerdos, qui participationem bonorum unius parochiae suffragalibus concedit. 418.

In Anbetracht der frommen Gesinnung der Ablaßgewinner und der Hilfeleistenden kann es sehr wohl geschehen, daß, wenn der Erlaß eines Drittels der Buße verheißen wird, die Hälfte oder die ganze Buße nachgelassen werde. Anderseits kann es auch öfters vorkommen, daß jemand, dem der Erlaß eines Drittels der Buße zugesichert worden und der deshalb vor der Kirche (in foro praelati) davon befreit ist, vor Gott (in foro Dei) von diesem Drittel nicht ganz ledig ist. Im Fegfeuer werde wohl seine Strafe gemindert werden; doch wisse man nicht, in welchem Umfang dies geschehe[1]).

Deshalb sind die Almosenspender zu mahnen, die Bußwerke, die sie leicht verrichten können, wegen des Ablasses nicht zu unterlassen. Sicherer ist es auch für die kirchlichen Obern, daß sie die Ablässe auf die Bußwerke beschränken, welche die Gläubigen wegen Krankheit oder frühzeitigen Todes nicht verrichten können; sodann auf die Bußwerke, die sie zu verrichten vergessen oder im Stande der Todsünde vollbracht haben, da sie sonst die letzteren wiederholen müßten; endlich auf den Fall, daß Beichtenden größerer Sicherheit halber eine schwerere Buße auferlegt worden ist, als sie es für ihre Sünden verdient hätten. Jakob von Vitry lehrt auch, daß die Ablässe nicht bloß zur Minderung der Sündenstrafen dienlich sind, sondern auch zur Erlangung und Vermehrung der Gnade und zur Tilgung der läßlichen Sünden[2]). Wie dies zu verstehen sei, wird uns sofort Raimund von Pennafort, der dasselbe sagt, lehren. Bemerkt sei nur noch, daß Jakob von Vitry auch in seinen Kreuzzugspredigten ausdrücklich lehrt, daß der Ablaß vor Gott, in foro Dei, Geltung habe. Dies lehrt er nicht nur von dem vollkommenen Kreuzzugsablasse, der von der Fegfeuerstrafe in der anderen Welt befreie, sondern auch von den unvollkommenen Ablässen von 20 oder 40 Tagen, die damals den Anhörern der Kreuzzugspredigten erteilt wurden. Auch von diesen geringen Ablässen lehrt er, daß sie hauptsächlich nach dem Tode im Fegfeuer (maxime post mortem in purgatorio) von Nutzen sein werden[3]).

---

[1]) In purgatorio diminuitur tamen eius poena, sed certam diminutionis ignoramus quantitatem. 419.

[2]) Valent non solum ad poenae diminutionem, sed ad impetrationem vel augmentum gratiae et ad venialium deletionem. 419.

[3]) *Pitra*, Analecta novissima spicilegii Solesmensis II (Parisiis 1888) 426. 428.

Raimund von Pennafort, der im Jahre 1230 als Pönitentiar nach Rom berufen wurde, hat hier zwischen 1234—43 eine größere Summe verfaßt, worin er bei Besprechung des Bußsakraments von den Ablässen (de generalibus remissionibus) handelt[1]), um die Frage zu beantworten, quid valeant remissiones quas faciunt praelati in dedicationibus ecclesiarum, et conferentibus ad aedificationem pontium, hospitalium et similium. Diese Frage, führt er aus, wird verschiedentlich beantwortet. Einige beziehen die Wirkung der Ablässe auf die aus Unwissenheit begangenen Fehler (quoad delicta ignorantiae)[2]), andere auf die läßlichen Sünden (quoad venialia), andere auf die nachlässig verrichtete Buße (quoad poenitentiam negligenter peractam)[3]), wieder andere auf die Verminderung der Fegfeuerstrafe (quoad diminutionem poenae in purgatorio). Doch gebe es eine andere, verbreitetere Ansicht, und dieser pflichte er bei, daß nämlich die Ablässe gerade so viel gelten, als sie lauten[4]). Um jedoch ihren Wert besser würdigen zu können, müsse man wissen, daß es eine zweifache Strafe der Sünden gebe, eine ewige und eine zeitliche. Die ewige Höllenstrafe wird durch die Reue nachgelassen; gewöhnlich bleibt aber dann noch eine zeitliche, von der Kirche aufzulegende Bußstrafe abzutragen. Wenn nun jemand nach reumütiger Beichte und im Glauben an die kirchliche Lösegewalt Almosen spendet für ein Unternehmen, wofür ein Ablaß verliehen worden, so wird ihm dies Almosen zur Verminderung seiner Bußlast dienen. Und

---

¹) Summa S. Raymundi de Peniafort. Romae 1603, 494 sqq.

²) Wer diese Ansicht vertreten hat, ist nicht bekannt; in den bisher besprochenen Schriften wird sie niemals erwähnt. Es ist auch nicht recht klar, was Raimund damit sagen will. Delicta ignorantiae können doch nur zu den läßlichen Sünden gehören, die gleich nachher erwähnt werden. Vielleicht meint Raimund die delicta ignorata oder oblita. Dann würde es sich, wie oben bei Wilhelm von Auxerre hervorgehoben wurde, um die zeitlichen Strafen der in der Beichte vergessenen Sünden handeln.

³) Hier hat sich Raimund einen Irrtum zuschulden kommen lassen. Statt poenitentiam negligenter *peractam* muß es heißen negligenter *omissam*, wie die oben mitgeteilten Ausführungen bei dem Kanonisten Alanus, bei Giraldus von Cambrien und in der anonymen Glosse zur Compilatio prima zeigen.

⁴) Verum alia sententia est favorabilis et magis communis, et illam approbo, videlicet quod valeant sicut sonant. 494.

dies aus einem doppelten Grund: zuerst wegen seiner frommen Spende (propter devotam erogationem), zweitens weil er durch die Ablaßspende teilhaftig gemacht wird der Suffragien der ganzen Kirche (quia obligat eum, qui facit remissionem, immo et totam Ecclesiam, ut suffragetur ei).

In welchem Umfang wird aber der Bußerlaß dem Almosenspender zuteil? Es hat zB. jemand eine siebenjährige Buße zu verrichten. Nun spendet er am gleichen Tage einem Werk, für dessen Unterstützung ein Ablaß von einem Jahre verliehen worden, sieben Geldstücke. Ist er dann sofort aller Bußstrafen ledig, oder nur teilweise und in welchem Umfang? Raimund antwortet, daß er dies nicht wisse, ja daß kein Mensch es wissen könne, außer Gott offenbare es ihm[1]). Hieraus ergibt sich schon, daß Raimund eine überirdische Wirksamkeit des Ablasses unzweifelhaft angenommen hat; denn die von ihm betonte Unsicherheit kann sich nur auf die Wirkung des Ablasses in foro Dei beziehen[2]). Dasselbe ergibt sich auch aus seinen weiteren Ausführungen. Der Umfang des Bußerlasses, lehrt er, hängt von drei Momenten ab: 1. von der frommen Spende des Büßers; 2. von der frommen Gesinnung der Hilfeleistenden (suffragantium); 3. von der Zahl der letzteren. Da man aber über diese drei Momente nichts Sicheres wisse, so könne man auch den Umfang des Bußerlasses nicht näher bestimmen[3]). Infolgedessen mahnt Raimund die Büßer, auch wenn sie zur Gewinnung des Ablasses Almosen gespendet haben, die auferlegte Buße dennoch zu verrichten, da sie nicht mit Sicherheit wissen, ob ihnen die Buße gänzlich erlassen worden sei[4]). Auch hier muß der Verfasser eine überirdische Wirksamkeit des Ablasses im Auge gehabt haben.

---

[1]) Hoc omnino nec scio, nec credo aliquem mortalem scire, nisi esset alicui divinitus inspiratum. 495.

[2]) Dietterle (Zeitschrift für Kirchengeschichte XXIV 540) schreibt: ‚Raimund läßt uns tatsächlich darüber im Unklaren, ob er die Ansicht akzeptiert hat, die im Anfang des 13. Jahrhunderts die erste Umbildung in der Ablaßtheorie bedeutet, indem sie den Ablaß als Nachlaß der zeitlichen Strafen überhaupt ansieht, inklusive der Fegfeuerstrafen'. Was von der angeblichen Umbildung in der Ablaßtheorie zu halten sei, wird sich am Schlusse dieser Abhandlung zeigen.

[3]) Cum igitur nullus possit scire mensuram vel numerum talium, nec per consequens potest scire remissionis mensuram. 496.

[4]) Quia non est certus, utrum sit adhuc tota illa poena remissa. 497.

Ähnliche Gedanken, wie sie von Raimund ausgesprochen werden, sind uns schon oben bei Jakob von Vitry begegnet. Noch klarer tritt aber die Übereinstimmung der beiden Autoren darin hervor, daß beide lehren, der Ablaß diene nicht bloß zur Verminderung der zeitlichen Sündenstrafen, sondern auch zur Erlangung der Gnade und zur Tilgung der läßlichen Sünden. Diese letztere Wirkung schreibt aber Raimund, der sich hierüber ausführlicher äußert als sein Zeitgenosse, nicht dem Ablaß als solchem zu, d. h. nicht dem von den kirchlichen Obern erteilten Bußerlaß, sondern den Ablaßwerken, den guten Werken, die zur Gewinnung des Ablasses verrichtet werden. Indem er den Ablässen die Tilgung der läßlichen Sünden zuschreibt (valent ad venialium deletionem), verweist er auf einen vorangehenden Paragraphen über die Tilgung der läßlichen Sünden; in diesem Paragraphen hatte er aber unter anderen Mitteln, wodurch die läßlichen Sünden getilgt werden, das Almosen angeführt[1]). In derselben Weise erklärt er seine weitere Behauptung, daß die Ablässe auch zur Erlangung der Gnade beitragen können. Wie jede anderen guten Werke, so seien die Almosen zu diesem Zwecke dienlich[2]); aber auch die Suffragien der Kirche könnten dazu beitragen[3]). Daß bei diesen Ausführungen der eine der beiden Autoren den anderen benutzt hat, darf wohl als sicher gelten. Wessen Werk zuerst verfaßt worden sei, muß dahingestellt bleiben[4]). Wahrscheinlicher ist es, daß Raimund die Predigtsammlung des damals in Rom lebenden Kardinals Jakob von Vitry benutzt hat, wie überhaupt seine Summe, nach seinem eigenen Geständnis, mehr eine Kompilation als eine selbständige Arbeit ist[5]).

Selbständig scheinen indessen Raimunds Ausführungen über den Ablaß für die Verstorbenen zu sein, da in den bisher besprochenen Schriften dieser Ablaß niemals erwähnt wird. Wohl be-

[1]) Summa 496. 488.

[2]) Valent peccatori offerenti ex pia devotione, licet informi, ad gratiae impetrationem; ad hoc enim valent quaelibet aliae eleemosynae et quodlibet bonum opus. 496.

[3]) Quod autem per orationes et suffragia Ecclesiae . . acquiratur etiam prima gratia peccatori, qui eam mereri non poterat, patet per multa exempla. 496.

[4]) Vgl. Ph. Funk, Jakob von Vitry. Leipzig 1909, 179: ‚Wann Jakob seine Sammlung redigiert, ist nicht zu ermitteln‘.

[5]) Summulam ex diversis auctoritatibus . . . compilavi. 1.

merkt Jakob von Vitry in einer seiner Kreuzzugspredigten, daß die Kreuzfahrer mit ihrem mühevollen Zug nach dem heiligen Land auch ihren verstorbenen Verwandten helfen können; aber er hat dabei nur den Wert des guten Werkes im Auge, nicht den vom Papst erteilten Ablaß[1]). Raimund dagegen, obschon er die zur Gewinnung des Ablasses verrichteten guten Werke nicht unberücksichtigt läßt, betont doch daneben auch die päpstliche Bewilligung. Er ist der Ansicht, daß die zur Gewinnung des Ablasses vorgeschriebenen und von den Lebenden für die Verstorbenen verrichteten guten Werke, den Seelen im Fegfeuer in spezieller Weise zugute kommen, wenn in dem Ablaßbrief eine Zuwendung an die Verstorbenen erwähnt wird[2]). Hierzu bemerkt jedoch der Dominikaner Wilhelm von Rennes in der um 1250 verfaßten Glosse zur Summe seines Ordensgenossen: Da die Verstorbenen nicht mehr unter der Jurisdiktion der Kirche stehen, so scheint man nicht berechtigt zu sein, die Ablässe ihnen zuzuwenden. Sollte indessen der Papst Ablässe für sie bewilligen, so werde er, Wilhelm, sich hüten, die päpstliche Vollmacht in Zweifel zu ziehen[3]). Von einer tatsächlichen päpstlichen Bewilligung von Ablässen für Verstorbene war also um die Mitte des 13. Jahrhunderts noch nichts bekannt[4]).

[1]) *Pitra* II 426.

[2]) Numquid per huiusmodi suffragia et eleemosynas quas pro eisdem remissionibus dant aliqui pro animabus parentum vel aliorum fidelium defunctorum, liberabuntur tales animae a purgatorio, cum hoc ipsum contineatur in litteris remissionis? Credo quod sic. 497.

[3]) Cum Ecclesia ligare habeat et solvere super terram, non sub terra, et cum tales divino iudicio relicti sint, non videntur huiusmodi indulgentiae ad eos extendendae, vel quod possint evolare de purgatorio, donec aut per ipsos aut per alios poenae quarum sunt debitores, fuerint persolutae ... Si tamen Papa talibus faciat indulgentiam, nolo ponere os in coelum, de plenitudine potestatis eius temere dubitando. 497.

[4]) Ganz irrig schreibt Dietterle (Zeitschrift für Kirchengeschichte XXIV 548): ‚Diese Stelle bei Redonensis (Wilhelm von Rennes) ist ein Beweis dafür, daß in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Theorie des Ablasses für die Verstorbenen einerseits durch die Päpste bereits ausgeprägt war und anderseits die noch einigermaßen selbständig denkenden Gelehrten stark beschäftigte‘. Von einer Ausprägung der Theorie des Ablasses für die Verstorbenen durch die Päpste sagt Wilhelm von Rennes nicht das Geringste; er wäre auch gar nicht berechtigt gewesen, etwas derartiges zu sagen. Vgl. meinen Aufsatz über den Ablaß für die Verstorbenen im Mittelalter, in Zeitschrift f. kath. Theol. 1900, 1 ff.

Von Raimund von Pennafort ist offenbar abhängig ein gewisser Magister Paulus, Mitglied des Chorherrenstifts St. Nikolaus bei Passau, der um die Mitte des 13. Jahrhunderts eine Summa de Poenitentia verfaßt hat[1]). Da darin das Dekret der Lateransynode von 1215 Omnis utriusque sexus als ‚neu' bezeichnet wird[2]), so kann die Schrift nicht allzu lange nach 1215 entstanden sein[3]). Der Passauer Chorherr zählt nicht weniger als sieben Ansichten auf, die bis zu seiner Zeit über den Wert der Almosenablässe geäußert worden waren. Als gute Zusammenstellung der in den obigen Ausführungen erwähnten Ansichten möge die ganze Stelle hier Platz finden.

Quid valeant remissiones, quae fiunt in pontibus et dedicationibus ecclesiarum, hospitalariis, templariis et aliis Sanctorum festivitatibus? Super hoc septem sunt opiniones satis probabiles, septimam tamen amplectimur et tenemus, licet et aliae possunt esse verae. Primi dicunt, quod valent tanquam thesaurus, ut cum alia defecerint et iam mereri non possimus, recipiant nos in aeterna tabernacula ... Secundi dicunt, quod valent quoad delicta ignorantiae[4]). Tertii dicunt, quod valent quoad venialia oblivioni tradita. Quarti dicunt, quod valent tanquam quodlibet bonum, tamen amplius propter autoritatem Ecclesiae. Quinti dicunt, quod valent quoad mitigationem poenae in purgatorio, quam hic non peregit propter mortis praeoccupationem. Sexti dicunt, quod valent quoad poenitentiam negligenter peractam[5]). Septimi dicunt, quos amplectimur et imitamur, quod in veritate valent, et hoc propter duo, propter nummi dationem, et quia Ecclesia obligat se pro illo orare[6]).

Magister Paulus pflichtet demnach, wie Raimund von Pennafort, der Ansicht bei, daß die Ablässe in Wirklichkeit nach ihrem Wortlaut Geltung haben. Doch fügt er bei, daß sie nicht jenen

---

[1]) Abgedruckt bei *R. Duellius*, Miscellanea I (Augustae 1723) 59 sqq. Bibliotheca Casinensis IV (Casin. 1880), Florilegium 191 sqq.

[2]) *Duellius* 70; Bibl. Cas. 197.

[3]) Zur Zeit, wo Paulus seine Schrift verfaßte, war ein gewisser Dominikus Propst von St. Nikolaus. *Duellius* 69. Bibliotheca 197. In dem von P. Lindner (Monasticon Metropolis Salzburgensis. Salzburg 1908, 235 ff) aufgestellten, allerdings nicht lückenlosen Verzeichnis der Pröpste von St. Nikolaus wird ein Dominikus nicht erwähnt.

[4]) Vgl. hierüber die Bemerkung zu Raimund von Pennafort.

[5]) Derselbe Irrtum wie bei Raimund von Pennafort.

[6]) *Duellius* 71. Bibliotheca 198. Auch bei *Amort*, De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum. Augustae 1735 II 59.

von Nutzen sind, die im Vertrauen darauf der Üppigkeit fröhnen wollen. Um der Ablässe teilhaftig zu werden, müsse man ein christliches Leben führen und ohne Vorbehalt den Worten des Heilandes Glauben schenken: Was du auf Erden lösen wirst, das soll auch im Himmel gelöset sein. Wollte man aber den Ablaß als kraftlos verwerfen, so würde man sich der Lösegewalt der Kirche entgegen setzen, was durchaus zu vermeiden sei. Denn was die Kirche lehrt, müssen wir für wahr halten, und was sie tut, als recht und billig betrachten: Debemus enim verum esse credere quod dicit Ecclesia, et iustum esse quod facit.

* * *

Zum Schlusse wollen wir nun von den Hauptgedanken, die in der vorhergehenden Darstellung der frühscholastischen Ablaßlehre enthalten sind, den einen und anderen noch besonders hervorheben. Vor allem muß bemerkt werden, daß die älteren Theologen und Kanonisten, wenn sie vom Ablaß reden, stets einen Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen, und zwar in erster Linie der von den kirchlichen Organen auferlegten Bußstrafen im Auge haben. Wohl lehren auch einige, daß der Ablaß zur Tilgung der läßlichen Sünden dienlich sei; doch schreiben sie diese spezielle Wirkung nicht dem Ablaß als solchem, der remissio ecclesiastica, zu, sondern den zur Gewinnung des Ablasses vorgeschriebenen guten Werken, insbesondere dem Almosen. Nicht von der Sündenschuld sollte der Ablaß befreien, sondern von den für begangene Sünden geschuldeten Bußstrafen. So war es von Anfang an in der Praxis gehalten worden; so lehren auch die älteren Theologen und Kanonisten.

Mit den kasteienden Bußübungen, zB. mit dem Fasten, waren im früheren Mittelalter öfter auch auch solche Bußstrafen verbunden, die in einer privatio bonorum spiritualium bestanden. Öffentliche Büßer waren öfters vom Gottesdienste, von der Anhörung der heiligen Messe und dem Empfang der Kommunion ausgeschlossen. Es war dies eine Bußstrafe, die man heute als excommunicatio minor bezeichnen würde. Wie durch den Ablaß die kasteienden Bußübungen erlassen wurden, so gab es auch generell erteilte Erlasse der zweiten Bußstrafe, der privatio bonorum spiritualium. In Septimanien und in der spanischen Grenzmark hatten vom Ende des 10. Jahrhunderts an eine Anzahl Klöster vom römischen Stuhl das Privilegium erhalten, daß die öffentlichen Büßer, die vom Gottes-

dienste ausgeschlossen waren, in ihren Kirchen dem Gottesdienste beiwohnen dürften. Hier war das Privilegium an bestimmte Orte geknüpft. Es gab aber auch ein ähnliches Privilegium, das auf eine bestimmte Zeit beschränkt war. In vielen Gegenden war es damals Sitte, daß den öffentlichen Büßern, die den Gottesdienst nicht besuchen durften, aus Gnade gestattet wurde, während der österlichen Zeit dem Gottesdienste beizuwohnen. Wie andere Forscher, so habe auch ich früher diese zeitweilige Zulassung der Büßer zum Gottesdienst als Ablaß bezeichnet[1]). Nimmt man den Ausdruck ‚Ablaß' im weiteren Sinne, so können freilich jene Büßerprivilegien den Ablässen beigezählt werden, wie ja jede Bußermäßigung als ‚Indulgenz' oder als ‚Erlaß' bezeichnet werden kann. Doch dürfte es richtiger sein, die erwähnten Büßerprivilegien den eigentlichen Ablässen nicht beizuzählen, umso mehr als sie, wie ich bereits früher betont habe[2]), von den gleichzeitigen Ablässen für Kirchenbesuch und Almosen ganz verschieden sind und auf die Entwicklung des Ablaßwesens gar keinen Einfluß ausgeübt haben. In den Erörterungen, welche die älteren Theologen und Kanonisten über den Ablaß anstellen, werden denn auch jene Privilegien nie erwähnt. Wo die alten Scholastiker vom eigentlichen Ablaß handeln, da sprechen sie von einem Erlaß der kasteienden Bußübungen, nicht von einer Aufhebung der privatio bonorum spiritualium. Damit soll freilich nicht gesagt werden, daß beides nicht öfter miteinander verbunden war. Wurde zB. einem Kreuzfahrer, der vom Gottesdienste ausgeschlossen war, der vollkommene Ablaß zuteil, so wurde durch diesen Ablaß auch der Ausschluß vom Gottesdienste aufgehoben. Es frägt sich nur, ob auch jene Privilegien, die einzig und allein eine Aufhebung der privatio bonorum spiritualium bezweckten, den eigentlichen Ablässen beizuzählen seien.

Viel wichtiger ist indessen eine andere Frage, die Frage nämlich nach dem Werte, den die alten Theologen und Kanonisten dem Ablaß, insofern er ein Erlaß der kasteienden Bußübungen war, beigelegt haben. Hatten die Ablässe bloß eine Wirkung vor dem Richterstuhl der Kirche, in foro Ecclesiae, oder galten sie auch vor Gott, in foro Dei? War es ein vor Gott gültiger Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafen, so daß derjenige, der des Ablasses teilhaftig wurde, im Fegfeuer weniger Strafen abzubüßen hatte? Man hat in jüngster

[1]) Historisches Jahrbuch 1909, 13 ff. Zeitschrift f. kath. Theol. 1909, 2.
[2]) Hist. Jahrb. 1909, 22 f. Zeitsch. f. kath. Theol. 1909, 2.



Zeit behauptet, daß im 11. und 12. Jahrhundert dem Ablaß noch keine überirdische Wirksamkeit, keine Geltung vor Gott zugeschrieben worden sei. Erst im 13. Jahrhundert soll man begonnen haben, dem Ablaß ein Hinübergreifen ins Jenseits zuzuschreiben. ‚Äußerlich betrachtet bleibt der Ablaß im 13. Jahrhundert derselbe wie bisher. In den päpstlichen Bullen finden wir zunächst kaum irgend ein Anzeichen einer Änderung. Und doch ist in dem genannten Jahrhundert etwas völlig anderes aus ihm gemacht worden: die alte Form hat einen ganz neuen Inhalt erhalten'. An die Stelle des Erlasses der kirchlichen Buße ‚war in Wahrheit ein anderes getreten', der Nachlaß der zeitlichen Strafen der Sünde überhaupt, auch in foro Dei. Dieser Versuch, ‚der Kirche eine unerhörte Macht zuzuschreiben', sei ein ‚völlig neues Unterfangen' gewesen. ‚Wer hätte noch ein Jahrhundert früher daran gedacht, daß die Macht der Kirche, des Papstes sich bewähren werde in dem willkürlichen Erlaß der göttlichen Sündenstrafen?' ‚Alexander Hales ist der klassische Vertreter (und Urheber?) der neuen Theorie'[1]).

Diese Behauptungen, für die man übrigens keinen Beweis vorbringt, sind ganz und gar unzutreffend. Nicht erst im 13. Jahrhundert ist die Anschauung entstanden, daß dem Ablaß eine überirdische Wirksamkeit zukomme. Diese Anschauung ist so alt wie der Ablaß selbst. Im 11. und 12. Jahrhundert galt freilich der Ablaß in erster Linie als Nachlaß der von der Kirche auferlegten Bußstrafe. Wie aber von jeher der Kirchenbuße eine überirdische Wirksamkeit zugeschrieben und wie die von den kirchlichen Obern erteilte Nachlassung oder Milderung der kanonischen Buße als eine solche betrachtet wurde, die nicht nur vor der Kirche, sondern auch vor Gott Geltung habe[2]), so wurde auch bereits im 11. und 12. Jahrhundert dem Ablaß eine Wirksamkeit vor Gott zugeschrieben. Aus päpstlichen Schreiben jener Zeit und aus Äußerungen von Zeitgenossen wäre dies nicht allzu

---

[1]) Brieger, in Realencyklopädie für protestantische Theologie IX (1901) 80 ff. Derselbe, Das Wesen des Ablasses am Ausgange des Mittelalters. Leipzig 1897, 21 ff.

[2]) Vgl. K. Müller, in Theol. Literaturzeitung 1897, 463: ‚Steitz hat die falsche Anschauung verbreitet, daß die Buße im Altertum nur das Mittel gewesen wäre, den Sünder mit der Kirche auszusöhnen ... Es ist im Sinne der ältesten Kirche falsch, zu fragen, ob sich eine Handlung auf Gott oder auf die Kirche beziehe ... Gott und die Gemeinde fallen nicht auseinander'.

schwer nachzuweisen. Wir haben es indessen jetzt bloß mit der Ablaßlehre der Frühscholastik zu tun. Und da ist es nun höchst bemerkenswert, daß keiner der oben angeführten Theologen und Kanonisten etwas weiß von dem Ablaßbegriff, der bis gegen Mitte des 13. Jahrhunderts der vorherrschende gewesen sein soll. Obschon etliche dieser Gelehrten hinsichtlich des Umfangs der Bußstrafe, von welcher der Ablaß befreie, die Wirksamkeit des letzteren allzu sehr einschränken, so ist doch keiner der Ansicht, daß der Ablaß nur in foro Ecclesiae Geltung habe; es berichtet auch keiner, daß andere eine derartige Ansicht vertreten haben. Aus ihren Erörterungen geht vielmehr hervor, daß bereits zu ihrer Zeit die Anschauung von der überirdischen Wirksamkeit des Ablasses allgemein verbreitet war. Abälard verwirft wohl die Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch. Indem er aber den ablaßspendenden Bischöfen vorwirft, sie maßten sich an, den Himmel nach Belieben zu öffnen oder zu schließen, bezeugt er damit, daß man damals in kirchlichen Kreisen dem Ablaß ein Hinübergreifen ins Jenseits zuschrieb. Dasselbe ergibt sich aus den Erörterungen des Petrus Cantor. Alanus von Lille, der gegen Ende des 12. Jahrhunderts als der erste ziemlich eingehend vom Ablaß handelt, läßt ihn bezeichnenderweise nicht schon hienieden, sondern erst im Jenseits seine Wirkung ausüben. Die späteren Theologen und Kanonisten, der Engländer Alanus, Präpositinus, Giraldus, Wilhelm von Auxerre, Wilhelm von Auvergne, Jakob von Vitry, Raimund von Pennafort, Paulus von Passau, sie alle haben eine überirdische Wirksamkeit des Ablasses angenommen. Keinem von ihnen ist es in den Sinn gekommen, die entgegengesetzte Ansicht zu bekämpfen oder auch nur zu erwähnen. Daraus darf man wohl schließen, daß damals eine solche Ansicht nicht bekannt gewesen ist; sonst würde sie doch von dem einen und anderen Gelehrten, die vielerlei Ansichten über den Wert des Ablasses anführen, erwähnt worden sein.

Erst Alexander von Hales († 1245) erwähnt und widerlegt die Ansicht einiger, die behaupteten, daß der Ablaß bloß in foro Ecclesiae Geltung habe[1]). Merkwürdig ist aber, daß sein Zeitgenosse

[1]) Summa theologiae P. IV. q. 83. m. 1. a. 1: Dicunt quidam quod duplex est forum, scilicet Dei et Ecclesiae; quantum ad forum Ecclesiae fiunt relaxationes, sed non quantum ad forum Dei. Sed haec positio nulla videtur, quia si Ecclesia relaxat et Deus non, magis esset deceptio quam relaxatio et crudelitas quam pietas; quia

Albertus Magnus, der ebenfalls eingehend vom Ablaß handelt, von jener Ansicht gar nicht spricht[1]). Ebensowenig wird sie erwähnt von Heinrich von Susa (Hostiensis), einem der vornehmsten Kanonisten des 13. Jahrhunderts. In wörtlichem Anschluß an den Kanonisten Alanus spricht Hostiensis von der Ansicht etlicher, die meinen, quod valent remissiones tantum quoad Dominum, non quoad Ecclesiam[2]). Daß es auch eine Auffassung gebe, nach welcher die Ablässe, bloß in foro Ecclesiae, nicht aber in foro Dei Geltung hätten, sagt er nicht. Dagegen wird diese Auffassung etlicher erwähnt bei Thomas von Aquin[3]) und Bonaventura[4]). Beide sind aber in diesem Punkte, wie ihre Ausführungen zeigen, von Alexander von Hales abhängig. Ihre Bemerkung: Quidam dicunt, beweist denn auch nicht, daß ihnen selbst Vertreter jener Ansicht bekannt gewesen seien. Auch die Kanonisten wiederholen ja fort und fort bis ins 17. Jahrhundert hinein die verschiedenen Ansichten über den Ablaß, wie sie dieselben bei Raimund von Penafort oder in der Glossa ordinaria aufgezählt fanden, obschon diese Ansichten schon längst ganz veraltet waren und von niemand mehr vertreten wurden.

So bleibt denn einzig und allein Alexander von Hales als Gewährsmann dafür, daß im 13. Jahrhundert etliche behauptet haben, der Ablaß gelte nur in foro Ecclesiae, nicht in foro Dei. Da von dieser Ansicht sonst niemand etwas berichtet, so darf man wohl fragen, ob es in der Tat damals etliche gegeben habe, die im Ernst behauptet hätten, der Ablaß habe nur in foro Ecclesiae Geltung.

---

tunc ad diminutionem poenae praesentis sequeretur alia incomparabiliter gravior in foro Dei. Propter hoc aliter potest dici, scilicet quod huiusmodi relaxationes non solum fiunt in foro Ecclesiae, sed etiam in foro Dei, quia Deus habet pro relaxato quod Ecclesia relaxat.

[1]) Com. in IV libr. Sent. IV Dist. 20. a. 17.

[2]) Apparatus super libris Decretalium. Argentinae 1512. II 338b. Vgl. auch dessen Summa super titulis decretalium. Venetiis 1480. lib. V. tit. de poen. et rem., wo er zur Frage: Ad quid valent remissiones, die bereits bei Raimund von Pennafort erwähnten Ansichten aufzählt.

[3]) Com. in IV libr. Sent. IV Dist. 20 q. 1. a. 3.

[4]) Com. in IV libr. Sent. IV Dist. 20. P. II. q. 2.

Hatte vielleicht Alexander von Hales Theologen im Auge, welche diese Ansicht bloß, wie man sagt, pro forma bei einer Disputation vertreten haben? Wie dem auch sei, der Umstand, daß kein anderer Autor vor 1250 diese Ansicht erwähnt, beweist zur Genüge, daß sie bis dahin nicht die vorherrschende gewesen sein kann; höchstens kann sie von dem einen oder anderen obskuren Theologen vertreten worden sein. Man wird daher gut tun, die Meinung, im 13. Jahrhundert habe eine völlige Umbildnng des Ablaßbegriffes stattgefunden, als unzutreffend aufzugeben.

Das Opus imperfectum in Matthaeum

Zur Frage über Grundsprache, Entstehungszeit, Heimat und Verfasser des Werkes

Von **Josef Stiglmayr** S. J.—Feldkirch (Vorarlberg)

(Zweiter Artikel)

III. Ort der Entstehung des Werkes

a) Klimatisch-Geographisches

Läßt sich über die klimatischen und geographischen Verhältnisse aus den Andeutungen unseres Kommentars etwas erschließen? Gewiß dürfen wir an einer Stelle der 5. Hom. S. 667 nicht achtlos vorübergehen. Der Versucher hat den Heiland auf den hohen Berg geführt, um ihm alle Reiche der Welt zu zeigen (Matth 4,8). In nüchterner Erklärung bemerkt der Exeget, man müsse dieses Zeigen nicht so verstehen, als ob Christus die Länder und Völker selbst alle gesehen hätte, nur die Weltgegenden, nach welchen sie lagen, habe der Teufel angegeben. Zur Veranschaulichung versteht der Autor etwas Alltägliches vom Wege aufzulesen. **Utputa, si ascendas super excelsum locum, digito extenso dicam tibi: ‚Ecce ibi est *Roma*, aut ibi est *Alexandria*', non sic ostendo tibi, ut ipsas videas civitates, sed partes terrae, in quibus positae sunt.** Aus den zwei Namen der in unsichtbarer, weiter Ferne gedachten Städte Rom und Alexandrien können wir fürs erste entnehmen, daß der Autor und seine Leser bezw. seine Hörer nicht in Rom und Alexandrien selbst zu suchen sind. Denken wir uns ferner in die Lage eines heutigen Predigers, der sich die gleiche Art

zu illustrieren zu eigen macht. Er wird ein paar bedeutende Städte nennen, welche seinen Zuhörern dem Namen und im allgemeinen auch der Lage nach bekannt sind und nach welchen sich im Geiste eine Verbindungslinie leicht ziehen läßt, ohne daß sie durch andere bedeutsame Orte unterbrochen wird. Es scheint also im vorhinein schon wahrscheinlich, daß unser Autor nicht etwa in den ‚Donauprovinzen‘ oder in westlichen Ländern Europas geschrieben hat. Viel eher werden wir geneigt sein, ihn ostwärts, am ehesten in Konstantinopel (oder Antiochien) zu suchen, von wo er mit ausgestrecktem Finger einmal nach dem ehrwürdigen Altrom westlich und dann nach dem großen Alexandrien südlich deutet.

Wenn der Autor dann in der 48. Hom. S. 903 über das Ärgernis der Schismen klagt, welche das erste Stadium des Verfalles bilden, nimmt er Bezug auf zwei Persönlichkeiten, die historisch genau fixierbar sind; auf Photinus und Kolluthus. Er führt sie ein mit den Worten: Utputa audiebatur, quomodo in *illa* civitate *Fotinus* (sic) hoc praedicet. Item in *illa alia* civitate *Acoluthus* (sic) presbyter hoc sapere coepit. Der eine, Photinus, ist bekannt als ein Häresiarch in Sirmium (Pannonien), der 351 von den Arianern selbst auf der Synode von Sirmium abgesetzt wurde. Kolluthus trat dem Arius in Alexandrien entgegen und begründete in einer Kirche dieser Stadt ein Schisma und eine kurzlebige Häresie, legte sich den Namen eines Bischofs bei und spendete die geistlichen Weihen, die später von einer Synode unter Hosius für ungültig erklärt wurden. Ein solcher Hinweis mit in *illa*, in *illa alia civitate* nötigt wieder, an einen Standort des Autors zu denken, der sowohl von Pannonien (bezw. den Donauprovinzen) wie von Alexandrien geographisch abliegt. Am besten tun wir also wieder, einen Platz im Bereiche der oben genannten Orte (Konstantinopel, Antiochien) zu supponieren.

Für die genannten Himmelsstriche dürfen wir wohl auch die Schilderung der Jahreszeiten gelten lassen, welche das opus imperfectum in der 49. Hom. 914 enthält. Darnach beginnt es mit der Tag- und Nachtgleiche im März immer wärmer zu werden, mit dem Äquinoktium im Herbst treten wieder kühlere und kürzere Tage auf, und so hat man während neun Monaten ein mildes Klima und längere Tage (aeres temperati et dies prolixiores), drei Monate hindurch aber kaltes Wetter und kurze Tage (aeres glaciales et dies breves). Wie man sich in der rauhen Jahres-

zeit bei einem Sturme in einem Zelte sicher und behaglich fühlen mag, wird uns gleichnisweise in der 49. Homilie S. 903 gezeigt. **Si quis in campo quodam *tabernaculo* circumdatus sit, si aliqua surrexerit tempestas ventorum, sonum quidem tempestatis audit, vexationes silvarum videt, ipse autem flatum non sentit, sic qui intra iustitiam sedet inclusus .. saecularium miserias aspicit, ipsum autem concussio mundi non movet.** Das Wohnen in Zelten muß dem Verfasser und seinen Lesern nach Art von Orientalen sehr bekannt gewesen sein, weil er nicht von einem ‚schützenden Hause' spricht, das einem Okzidentalen doch viel eher in den Sinn käme.

Auf orientalische Verkehrsverhältnisse deutet die umständliche Beschreibung des Kamels in der 33. Hom. S. 810.

Der Autor erkennt in dem Höcker des Kamels ein Sinnbild der Götzendienerei der Heiden. Wie der Höcker nur eine scheinbare Erhöhung der Gestalt, in Wirklichkeit aber ein Herabdrücken und Verunstalten derselben bedeutet, so daß das Tier den Kopf nicht in die Höhe richten kann, so drückt der Götzendienst die Seele der Heiden nieder, wenn sie auch eine geistige Erhebung darin zu finden wähnen[1]). Der Höcker des Kamels macht das feste Anbinden der Last am Tiere überflüssig, weil er schon an sich geeignet ist, das Bündel zu tragen. Ebenso braucht der Teufel bei den Heiden das Bündel ihrer Sünden nicht festzubinden, weil der Götzendienst es von selbst festhält. Ferner haben die übrigen Vierfüßler Beine von solcher Länge, daß sie der Höhe des Körpers gleichkommen oder nur ein wenig sie übertreffen; beim Kamel dagegen sind die Beine unverhältnismäßig hoch — was auf die Gewohnheit der Heiden, in ihren Plänen und Vorsätzen sich zu überheben, gedeutet wird. Das Kamel ist auch insofern ein Bild des Heidentums, als es nicht vollständig unrein und nicht vollständig rein ist; rein ist es, weil es die Nahrung wiederkäut, unrein, weil es nicht zwei gespaltene Hufe hat. Endlich wird noch eine Eigenschaft des Kamels angeführt, die man vom bloßen Hörensagen nicht leicht erfährt. Der Fuß des Tieres ist mit weichen Ballen versehen, so daß es beim Gehen die Erde nicht auseinanderdrückt, sondern sich dem Boden anschmiegt und ihn umklammert (non dissipat terram, sed cum sit mollis, concordat ei et amplectitur ei).

---

[1]) Sicut camelus neque *deorsum* (im Text dorsum!) recto collo aspicere potest, sicut cetera animalia, neque *sursum* recto collo aspicere potest, sicut homo, sed inter sursum et deorsum caput eius pendet in medio, ita etc.



Bei der charakteristischen Art des Verfassers, seine Gleichnisse aus der nächsten Umgebung zu nehmen und sie gemeinverständlich auszulegen, müssen wir dafür halten, daß in seiner Heimat gerade das Kamel oft genug zu sehen ist. — An einer andern Stelle, in der 18. Hom. S. 728, wird über den Hund in einer Weise gesprochen, daß man an die herrenlosen, verachteten und entarteten Hunde des Orients denken muß.

Der Verfasser konzipiert endlich seine Vergleiche nicht für römische, sondern für griechische Leser. Ein schlagendes Beispiel bietet hom. 53 S. 936, wo er, um Matth 25,21 ‚super pauca fuisti fidelis‘ zu illustrieren, das kleine attische Gewicht δραχμή (4,366 Gr.) benützt: si quis de magna massa tritici modicam dederit *drachmam*. In diesem Zusammenhang wirkt der Ausdruck selbst in seiner ursprünglichen Bedeutung (δράσσομαι, δράγμα ‚soviel man mit den Fingern fassen kann‘) noch auf das Sprachgefühl eines Griechen. Die Römer hatten ganz andere Gewichts- und Maßbezeichnungen.

b) Soziale, politische und religiöse Andeutungen

Während wir dem Autor in seinen anschaulichen und lebensvollen Erklärungen des Evangeliums folgen, umweht uns beständig die Atmosphäre einer Großstadt[1]). Griechisch-römische Einrichtungen, Ämter, Militär, Industrie, Kaufleute, Gelehrte, Künstler, Athleten, Schauspieler, Freigelassene und Sklaven begegnen uns auf Schritt und Tritt. Entsprechend ist die Topographie der Stadt beschaffen. Sie hat öffentliche Plätze, große Häuser und Straßen, Tempel, Zirkus, ein Kapitol, eine Hochschule, viele Martyrien und schöne Kirchen. Die sozialen Zustände bezw. Mißstände sind wieder die einer griechisch-römischen Großstadt. Der Gegensatz zwischen den Armen und Reichen ist sehr groß und unsere Schrift hat ein warmes Empfinden für die notleidenden Klassen. Die Wucherer treiben ihr Geschäft erbarmungslos und erhalten deshalb die schärfste Verurteilung seitens des Autors. Im geschäftlichen Verkehr herrscht Betrug, im gesellschaftlichen Leben Doppelzüngigkeit. Die Kleriker taugen vielfach nichts; sie haschen nach Lob und Vergnügen und versäumen

---

[1]) Vgl. das naturgetreue Mosaikbild der kulturellen Verhältnisse bei Böhmer-Romundt aaO. S. 400. Aber Sirmium, bezw. eine ‚Donauprovinz‘ liefert nicht alle die bedeutsamen Züge zum Bilde.

das Gebet. Die Laien hinwieder kritisieren keck den Prediger und wollen keine Rüge hinnehmen, ja kehren dem Mahner geradezu den Rücken und verlassen die Kirche mitten in der Predigt. Der religiöse Sinn ist geschwunden, niemand denkt an den Ernst des nahenden Weltendes, alles fröhnt der Habsucht, Genußsucht und Ehrsucht. Man glaubt dasselbe Publikum zu erkennen, an welches auch ein heiliger Chrysostomus seine flammenden Mahnreden hielt. Steuerdruck lastet auf dem Volke, den vor allem die niedrigen Stände empfinden müssen. Die Herrscher suchen den Untertan zu knechten und zu berauben, ganz im Gegensatz zum Programm des Reiches Christi. Bei der Geburt des Herrn ward den Menschen ein gnadenvoller Sündennachlaß (indulgentia peccatorum) angekündigt. Wenn aber irdische ‚Könige' bei der Geburt eines Prinzen einen Steuernachlaß (indulgentia tributorum) bewilligen, so wird derselbe erst durch härteste Eintreibung des Tributes eingeleitet[1]).

Eine besonders instruktive Stelle ist aus der 24. Hom. S. 758 auszuheben. Sie weist gebieterisch auf einen bestimmten Ort, wo der Verfasser lebt und lehrt. Und dieser Ort ist Konstantinopel. Läßt sich aus einer Menge von Einzelzügen, die durch das Werk verstreut sind, wie gesagt, das Bild einer Großstadt mit orientalischem Charakter zusammensetzen, so haben wir hier einen direkten Fingerzeig, sozusagen die Namensüberschrift über dem Bilde. Der Autor läßt die Apostel zu Christus sprechen: Cum nos discipulos congregares, non invenisti nos *in Capitolio philosophicos libros legentes* sed retia in mare mittentes. Mit den kursiv gedruckten Worten ist eine Stadt bezeichnet, welche nicht nur ein Kapitol besitzt, das ein allem Volke bekanntes Gebäude ist, sondern in welchem auch gelehrte Studien betrieben werden. Bekanntlich wurden nach dem Muster des römischen Kapitols in vielen Städten des Reiches ebenfalls Kapitole errichtet[2]). In erster Linie ward natürlich

[1]) Obwohl an die Herrscher des römischen Reiches zu denken ist, so steht im opus imperf. doch nicht imperatores, sondern stets *reges*, was den βασιλεῖς der griechisch-orientalischen Reichshälfte entspricht. Zum Vergleich mit dem Steuernachlaß bei der Geburt eines Prinzen s. die allerdings unklare Notiz ‚Constantini M. . . . criminum indulgentia a. D. 322 eaque propter partum Crispi atque Helenae' bei Gothofredus t. III 276. An die Geburt des Theodosius II a. 401 erinnert Böhmer-Romundt aaO. S. 395 f.

[2]) Vgl. Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie s. v. Capitolium.

Neurom mit einem solchen Prachtbau (τὸ Καπετώλιον) auf hochgelegener Stelle ausgezeichnet. Aber die Tatsache, daß das Kapitol zugleich als gelehrte Anstalt mit einer großen Zahl Professoren und vielteiligem Lehrbetrieb gedient habe, finden wir nur für Konstantinopel bezeugt[1]). — Auch die umständliche Beschreibung eines **höchsten kaiserlichen Gerichtshofes**: **iudex auditurus in publico tribunal suum collocat in excelso . . . circa se constituit** ***vexilla regalia***[2]) **. . officiales ordinate consistunt, in medio secretario genera horrenda poenarum . . . parati tortores** . . . S. 941 kann nur auf die Hauptstadt Konstantinopel weisen. An bekannte Szenen anknüpfend will der Autor eine Vorstellung von den Schrecken des jüngsten Gerichtes geben, wenn Christus, der himmlische König, herniedersteigt: **Istius enim iudicii splendor in schemate, illius autem iudicii maiestas in veritate.**

Nicht minder wird unser Blick nach der gewöhnlichen Residenz des Kaisers gelenkt, wenn S. 920 **der Aufbruch des Herrschers**, der sich zu einer Ausfahrt rüstet, beschrieben wird. Si quando *rex* terrenus processum aliquem aut expeditionem mandat in populo, *dignitates*

---

[1]) Vgl. Cod. Theod. 14. 9,3: Habeat auditorium specialiter nostrum in his (sc. docentibus) primum, quos Romanae eloquentiae doctrina commendat, oratores quidem tres, decem vero grammaticos; in his etiam, qui facundia Graecitatis pollere noscuntur, quinque numero sint sofistae et grammatici aeque decem . . . profundioris quoque scientiae atque doctrinae memoratis magistris sociamus auctores. Unum igitur adiungi ceteris volumus, qui *filosofiae arcana rimetur* etc.

[2]) Vgl. Joh. Lydus de magistrat. II 19: βήξιλλα γὰρ αὐτὸς μόνος ὁ Καῖσαρ ἔχειν τὸ λοιπὸν γνωρίζεται. Unserem Autor schwebt also ein Gericht vor, dem der Kaiser persönlich oder der praefectus praetorio ‚vice sacra' präsidiert. Vgl. hierüber die Darlegungen bei Mommsen, Röm. Strafrecht 270. An der gleichen Stelle des Joh. Lydus finden wir Aufschluß über das dunkle Wort *callicula:* ἕτερον δὲ ἐξ ἀργυρίου βαθὺ πρὸς ὑποδοχὴν κοινοῦ μέλανος ἐξυπηρετεῖται τῷ δικαστηρίῳ — καλλίκλιον αὐτὸ οἱονεὶ κυαθίσκον ἀπὸ τοῦ κάλυκος καλεῖσθαι νόμος — καὶ κάνθαρος etc. Dazu vergl. opus imperf. S. 941 ante conspectum suum ponit super mensam *calliculam*, unde tribus digitis mortem hominum scribat aut vitam. Von der ‚eigenhändigen Aufsetzung' des Urteils durch den Richter, welche nach Mommsen ‚üblich gewesen zu sein scheint' (aaO. S. 449), haben wir hier also ein deutliches Beispiel. (Den Hinweis verdanke ich R. v. Nostitz-Rieneck S. J.)

omnes moventur et *exercitus exercitatur, tota civitas fervet.* Quanto magis rege caelesti exurgente iudicare vivos et mortuos virtutes angelicae commoventur? . . . Ante ipsum *pro candelabris* fulgura viva (sc. angeli) praecedent et *pro tubis* horrenda tonitrua. Qualis rex, talis et praeparatio regis. — Neben dem Kaiser wird der Senat erwähnt S. 847, Präfekten, Vikare und Konsulare figurieren in der Vorstellungswelt, aus welcher die nächstliegenden Vergleiche genommen werden S. 795 (zu Matth 12,8), die Beamten der Reichssteuerkommission (descriptores tributi) S. 878 wie die Steuerempfänger (exactores) S. 647 treten auf. Natürlich fehlt es nicht an höchsten militärischen Würdenträgern (duces, magistri militum) S. 659, 661. Da siehe den Kommentar zu der obigen Stelle: dignitates omnes moventur[1]).

An das Zeremoniell einer kaiserlichen Hofhaltung haben wir zu denken bei dem originellen Vergleich zu Matth 25,33: Quando aliquis ante conspectum regis aut iudicis introducitur, *ex ipso loco, ubi stare iubetur*, intellegit, si propter bonum introductus est aut propter malum etc.

Auch da, wo der Autor die Armut der Krippenhöhle von Bethlehem beschreibt S. 642, entlehnt er, um das Gegenbild zu zeichnen, einige sprechende Züge von der kaiserlichen Hofburg, die unmittelbare Anschaulichkeit verraten. Numquid viderunt (sc. magi) *palatium marmoribus splendidum?* Numquid matrem eius diademate coronatam aut in lecto aureo recumbentem? Numquid puerum auro et purpura involutum? Numquid *aulam regiam diversis populis resonantem?*

Wie anschaulich weiß der Autor die Verwirrung zu schildern, wenn vom Herrscher (‚rex‘ = βασιλεύς) plötzlich eine Truppenschau angeordnet wird und die Waffen inspiziert werden! Jubet mitti tubam, ut fiant admoniti. Tunc omnes milites festinant arma sua aspicere, ubi sit gladius eius, ubi lorica sit posita, ubi iacet scutum . . . Et qui tempore securitatis gladium suum aeruginare dimiserit aut loricam sordescere, scutum frangi aut rumpi, cum audierit tubam, et ipse quidem excitatus timore festinat limare gladium suum, detergere loricam, ligare aut stringere scutum etc. Ein Bild antiker Alarmierung in der kaiserlichen Kaserne!

Einen scharfen Ausfall gegen das Erbauen von Martyrien und Ausschmücken der Kirchen enthält das opus imperfectum in der 46. Homilie bei der Exegese von Matth 23,29 ‚qui aedificatis sepulcra prophetarum etc.‘ S. 885. ‚Siehe da, diejenigen, welche Martyrien bauen, Kirchen schmücken, scheinen

---

[1]) Vgl. Notitia dignitatum (c. ann. 400) or. XI 12 ed. Seeck p. 32. (Die lampadarii des kaiserlichen Gefolges eigens erwähnt.)



ein gutes Werk zu tun. Aber nur dann, wenn sie auch sonst die Gerechtigkeit Gottes wahren, wenn die Armen von den Gütern derselben mitgenießen, wenn sie nicht gewaltsam fremdes Gut sich aneignen, dann wisse, daß sie zur Ehre Gottes bauen. Wenn sie aber sonst die Gerechtigkeit Gottes nicht beobachten . . . wer möchte dann so unverständig sein, um nicht zu erkennen, daß sie jene Gebäude nicht zur Ehre Gottes errichten, sondern nur wegen des Lobes der Menschen (propter aestimationem humanam)'. Sarkastisch führt der Autor dann weiter aus, es sei ganz recht, wenn solche Leute Kirchen zu Ehren der Martyrer erbauten, weil dann die Armen gegen die Erbauer, ihre Bedrücker, bei den Martyrern Klage erheben könnten. Denn daran hätten die Martyrer keine Freude, wenn ihnen Ehren aus dem Gelde bereitet würden, an welchem die Tränen der Armen kleben. Wo bleibe die Tugend der Gerechtigkeit, wenn man die Toten mit Geschenken überhäufe und die Lebenden um ihre Habe bringe?

Das von uns supponierte Orts- und Zeitdatum des opus imperfectum führt uns in die Reichshauptstadt unter Arkadius. Von diesem Kaiser wird besonders gerühmt, daß er eine hervorragende Andacht zu den Reliquien der Martyrer und Heiligen hegte und mit seinem ganzen Hofe öffentlich bekundete. Das Chron. pasch. berichtet ad ann. 406 (M. s. gr. 92,784), er habe bei Übertragung der Gebeine des heiligen Samuel die Prozession begleitet, umgeben von den höchsten Staatsbeamten und allen Senatoren. Einen ähnlichen Beweis gab er, wie wir aus Chrysostomus wissen (hom. III praes. imper. M. 63, 473) in der Kirche des heiligen Apostels und Martyrers Thomas (‚gestern ist die ganze Stadt mit der Kaiserin, heute der Kaiser mit dem ganzen Gefolge in großer Frömmigkeit durch die Macht der Martyrer herbeigezogen worden'). Derselbe Heilige spendet der Stadt Konstantinopel das vorzügliche Lob, daß sie durch Gottes Gnade auf allen Seiten mit den Reliquien der Heiligen umschirmt sei (hom. de coemet. M. 49,393). Die Kehrseite der Sache, das mit den kostspieligen Bauten verbundene System der Erpressung und Aussaugung der Untertanen, stellt sich in der gleichen Zeit offenkundig dar. Berüchtigt ist die unersättliche Habgier des kaiserlichen Günstlings Eutropius. Chrysostomus zieht sich den Zorn der Kaiserin zu, weil er ihr wegen unrechtmäßiger Aneignung fremden Gutes (einer Witwe) ernste Vorstellungen macht (M. s. gr. 65,1229; Marci Diaconi Vita Porphyr. Gaz. ed. Soc. Philol. Bonn. 1895 p. 33).

IV. Person des Verfassers

Geben wir zunächst dem Kirchenhistoriker Sokrates (H. E. VII 6, M. 67,748) das Wort[1]. Unter der Regierung des Arkadius (395—408) standen an der Spitze der Arianer in Konstantinopel der Bischof Dorotheus († 407) und dessen Nachfolger Barba (Βάρβας). „Zu des letzteren Zeit erfreute sich die Sekte der Arianer zweier berühmter Männer von priesterlichem Range. Der eine hieß Timotheus, der andere Georgius. Georgius war besser heimisch in der Wissenschaft der Griechen (μᾶλλον τὴν Ἑλληνικὴν κατωρθώκει παίδευσιν), Timotheus dagegen war in den heiligen Schriften bewandert (τὰ ἱερὰ ἤσκεῖτο γράμματα). Georgius hatte beständig die Werke des Aristoteles und Plato in den Händen, Timotheus hinwieder atmete ganz den Geist des Origenes. Er erklärte in öffentlichen Lehrvorträgen die heiligen Schriften und war auch des Hebräischen nicht unkundig. Ehedem gehörte er zur Sekte der Psathyrianer. Georgios dagegen war von Barba geweiht. Mit Timotheus bin ich persönlich zusammengetroffen und erfuhr, wie schlagfertig er war, den Fragestellern zu antworten, indem er die dunklen Stellen, die sich in den göttlichen Offenbarungen fanden, aufzuklären wußte. Überall aber berief er sich auf Origenes als den zuverlässigen Gewährsmann für seine eigenen Ausführungen. Es nimmt mich Wunder, wie diese Männer bei der arianischen Sekte verbleiben mochten, da doch der eine von ihnen immer den Plato in Händen hatte, der andere im Origenes lebte und webte (Ὠριγένην ἀνέπνεεν) . . . Origenes gesteht ja allerorts (πανταχοῦ) zu, daß der Sohn mit dem Vater gleich ewig sei. Wenn sie übrigens auch ihrer Kirche treu blieben, so haben sie doch die arianische Sekte allmählich zum Besseren gewendet. Denn auf Beseitigung vieler gotteslästerlicher Behauptungen des Arius arbeiteten sie durch ihre eigenen Lehrvorträge hin‘.

Ziehen wir für unsern Zweck das Fazit aus diesem leider nicht noch ausführlicheren Kapitel, so ergeben sich folgende Momente, die wir im Verlaufe unserer Untersuchung mit Einzeldaten aus dem opus imperfectum zum Teil schon belegt haben, zum Teil noch belegen müssen:

---

[1]) Der Kirchenhistoriker Sokrates lebte im Zeitalter des Arkadius und Theodosius II als Sachwalter (σχολαστικός) in Konstantinopel. In den letzten Büchern seines Werkes spricht er häufig von Selbsterlebtem.

1) Der Ort der Wirksamkeit des Timotheus ist Konstantinopel.
2) Die Zeit seines Auftretens fällt unter Arkadius.
3) Die Persönlichkeit dieses Timotheus ist durch eine Reihe individueller Züge gekennzeichnet:
   a) Er gehörte in seiner frühern Periode zu jener Abart der Arianer, welche man Psathyrianer nannte. Später schloß sich Timotheus in Konstantinopel an den Bischof Barba an.
   b) Er war ein Bewunderer des Origenes und nahm ihn zum Vorbild in der Schrifterklärung.
   c) Er war ein bedeutender Geist und verstand sich gewandt und schlagfertig auf die Erklärung schwieriger Stellen. Das Hebräische war ihm nicht fremd. Seine Haupttätigkeit bildete die öffentliche Erklärung der heiligen Schriften.
   d) Er wirkte, wenn er auch trotz seines origenistischen Standpunktes Arianer blieb, doch insofern nach der guten Seite, als er die Schärfe des Arianismus abschwächte.
   e) Er hielt sich beharrlich in einem ausgesprochenen Gegensatz zu Georgius, dem Platoniker, indem er mit der Autorität des Origenes sich deckte und sein ganzes Interesse auf die heiligen Schriften konzentrierte.

Wenn es uns nun, nachdem eine Übereinstimmung betreffs des Ortes und der Zeit erwiesen ist, gelingen sollte, aus den im opus imperfectum verstreuten Einzelnotizen auch ein persönliches Signalement zusammenzustellen, das mit dem von Sokrates überlieferten in allen Punkten übereinstimmt, so dürfte der Schluß nicht zu gewagt erscheinen, daß wir den bisher unbekannten Autor gefunden haben. Wir könnten ihn dann mit jenem Arianer Timotheus, der unter Bischof Barba in Konstantinopel wirkte, identifizieren.

ad a) Einen ersten individuellen Zug zur Charakteristik des Timotheus bietet Sokrates, indem er sagt, derselbe sei vorher ein Mitglied der Sekte der Psathyrianer gewesen.

Die genannte Sekte hatte nach den Angaben des Sokrates H. E. 5,23 (M. s. gr. 67,645) in einem gewissen Theoktistus, einem Backwerkverkäufer (ψαθυροπώλης) aus Syrien, ihren eifrigsten Vertreter in Konstantinopel. Sie behauptete, Gott der Vater sei immer Vater gewesen, auch als der Sohn nicht existierte[1]. Ein Anhänger dieser Partei war der Gothenbischof Selenas, der zugleich gothisch und griechisch predigen konnte.

[1] Weniger genau unterscheidet Theodoret (haer. fab. 4,5 M. 83,421).

Eine neue schismatische Spaltung trennte die Sekte abermals in zwei Lager, das eine unter Marinus, das andere unter Agapius, wobei die Gothen mit ihrem Bischof zu letzterem hielten. Das unwürdige Schauspiel, das infolge persönlichen Ehrgeizes von den beiden Sektenhäuptern geboten wurde, bewog viele von ihren Klerikern, sich an die orthodoxe Kirche (ad consubstantialis fidem) anzuschließen. Fünfundzwanzig Jahre währte die Trennung, bis sich unter Theodosius II die beiden Gruppen eines Besseren besannen und wieder in eine Gemeinschaft zusammentraten[1]). Es ward bestimmt, daß von jener Streitfrage, welche an der Entzweiung schuld gewesen, keine Erwähnung mehr geschehen dürfe. Aber nur in Konstantinopel gelang ein solcher Kompromiß; in den übrigen Städten blieb die Spaltung bestehen.

Die vorstehende Schilderung, welche Sokrates als Zeitgenosse entwirft[2]), deckt sich vortrefflich mit den persönlicher Erfahrung entsprungenen Klagen des opus imperf., daß soviele Häresien, abgesehen von der großen Haupthäresie (der Reichskirche), ausgebrochen seien und daß nicht bloß Laien, sondern auch Kleriker (Bischöfe und Priester) von der ihm als wahr geltenden Kirche abzufallen nicht erröteten S. 798. 818. 824. 909. 910. 916. Von den Psathyrianern spricht er nicht ausdrücklich; es lag für ihn nahe, in diesem Punkte Zurückhaltung zu üben[3]). Seine Christologie läuft dem Psathyrianismus schnurstracks entgegen[4]). Wir dürfen annehmen, daß sie eher eine verdeckte Spitze gegen die nunmehr verlassene Sekte enthalte.

ad b) Eine ausgesprochene Vorliebe für Origenes, wie sie Sokrates dem arianischen Presbyter Timotheus zuschreibt, kehrt auch beim Verfasser des opus imperfectum wieder. Die allegorische Schrifterklärung, in welcher Origenes wie in seinem Elemente sich bewegte, ist für unsern Autor der Schlüssel zum Verständnis der heiligen Bücher. Davon kann die nächstbeste Stelle überzeugen, die wir aufs Gerathewohl aufschlagen. Ähnlich wie bei Origenes treten auch bei ihm Deutungen auf, die uns seltsam anmuten, ge-

---

[1]) Es geschah unter dem Konsulate des Plinthas (κατὰ τὴν ὑπάτειαν Πλίνθα). Es dürfte wohl kein beabsichtigter Zusammenhang vorliegen, wenn der Autor des op. imperf. einmal S. 662 spöttisch von πλίνθον πλύνειν spricht.

[2]) Vgl. auch Sozom. H. E. 7,17 (M. 67,1468).

[3]) Zweimal deutet er auf die schismatischen Spaltungen: episcopus contra episcopum. S. 903. Vgl. 622.

[4]) Vgl. 753. 777. 825. 886.

künstelt und gezwungen erscheinen, mag auch immerhin Scharfsinn und Ideenreichtum dabei hervortreten. So spricht er von ‚Bäumen‘ im geistigen Sinne (**rationabiles arbores** S. 652), von ‚Sternen‘ im höheren Sinne (**rationabiles stellae** S. 919), von ‚den Füßen Christi‘ (= **Christiani in quibus ambulat** S. 652), von den ‚**calceamenta Christi**‘ (= **firmitates quibus praedicatores operit** S. 652); von den ‚geöffneten Himmeln‘ (= erschlossene Augen des inneren Sinnes S. 559). Andrerseits weiß er ganz sinnige Kombinationen herzustellen, zB. S. 781: Die Heilung erst der verdorrten Hand, dann des Blinden, dann des Stummen ist ein Bild des geistlichen Prozesses, erst gute Werke, dann Erleuchtung im Glauben, zuletzt das laute Bekenntnis desselben.

Tatsächliche Entlehnungen aus den Schriften des Origenes darf man also schon im vorhinein vermuten. Paas[1]) hat 18 Stellen gesammelt, wo die Parallele des Gedankens mit Origenes in die Augen springt. Eine ungleich größere Zahl müßte sich ergeben, wenn wir sämtliche Schriften des Origenes noch zu Handen hätten. In vielen Fällen, wo wir jetzt nur mit Späteren, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus eine Ähnlichkeit zu konstatieren vermögen, dürfte es dann möglich sein, bis auf die gemeinsame Hauptquelle Origenes zurückzugehen, von der die Nebenquellen gespeist wurden[2]). Wenigstens einige Hindeutungen mögen innerhalb des Rahmens, welcher dieser Arbeit gesteckt ist, noch gestattet sein[3]).

In der allegorischen Erklärung der Parabel von den Arbeitern im Weinberge (Matth 20,1 ff) berühren sich Origenes M. s. gr. 13,1344 sqq und das opus imperf. S. 816 sqq in mannigfachen Punkten und ziehen gleichmäßig 1 Joh 2,18 zur Erläuterung heran. — Bei der mystischen Besprechung des Wunders vom plötzlich verdorrten Feigenbaum Matth 21,19 begegnen sich beide wieder; ferner nimmt Origenes die Parabel vom Sämann Matth 13,3 sqq (‚secus viam‘) zu Hilfe M. 13

---

[1]) AaO. S. 105—108.

[2]) Böhmer-Romundt aaO. 377: ‚Er (der Autor des op. imperf.) folgt in der Auslegung durchaus der alexandrinischen Methode und eignet sich einmal sogar mit Berufung auf viri prudentes die spezifisch origenistische Theorie an, daß das Weltgericht sich nur in den Herzen der Menschen vollziehe, obwohl er im Grunde ganz anderer Anschauung ist (op. imp. 941)‘. Sokrates wundert sich auch über die Vereinigung ganz disparater Dinge im Kopfe des Timotheus!

[3]) Eine größere Zusammenstellung gedenken wir später nachzutragen.

1460—64 und gleicherweise erinnert der Autor des opus imperf. S. 845 f an seine Erklärung eben jener Parabel S. 792. — Eine Fülle allegorischer Ausdeutungen erfährt bei beiden Schriftstellern die Parabel vom reichen Fischfang Matth 13,47 (rete verbi, textura sagenae, mare, piscatores), Origenes in Matth. M. 13,860 ff, opus imperf. S. 674. Eine starke Betonung und Begründung der menschlichen Willensfreiheit, die Origenes (M. 13,860) hier einfließen läßt, kommt im opus imperf. S. 638 (vgl. 695. 763. 805. 836) ebenso eigenartig zum Vorschein. — Wenn Origenes M. 13,1468 die Worte bei Matth 21,21 si monti huic dixeritis etc. von einem mons *iniquitatis* erklärt, der ins qualvolle Meer der Strafe (mare supplicii) geworfen werden soll, so folgt unser Autor dieser auffälligen Deutung S. 846 ganz getreulich (mons est dictus ... propter inflationem superbiae ... incorrigibilem malitiam suam ... mitte te in mare, id est in istum mundum, ubi aquae sunt salsae ... ubi timor est et semper mortis fluit imago). — Die eigenartige Erklärung der Reinigung des Tempels von Käufern und Verkäufern ist uns schon oben bei Vergleichung des opus imperf. mit Hieronymus begegnet. Hier sei ergänzend auf Origenes 13,1441 sqq verwiesen, wo ganz ähnliche Gedanken vorliegen. Haben wir oben wegen einiger ganz wörtlicher Übereinstimmungen eine direkte Anlehnung des op. imperf. in seiner jetzigen Gestalt an den Matthäuskommentar des Hieronymus nicht einfachhin in Abrede gestellt, so müssen wir hier doch wieder hervorheben, daß sofort der nächste Vers 14 bei Matth 21 et accesserunt ad eum *caeci* et *claudi* im op. imperf. S. 842 eine Ausdeutung im mystischen Sinne (spiritualis lucerna mentis, in fide currere) erfährt, die nur bei Origenes (M. 13,1456) ihr Analogon hat, während Hieronymus davon schweigt. — Ein ähnliches Verhältnis, daß nämlich Hieronymus auszuschalten ist, tritt bei der mystischen Auffassung von Matth 21,17 hervor: ibique (sc. in Bethania) mansit. Was der Autor des op. imperf. kurz andeutet S. 813 ubi et *spiritualiter* repausabat, ist von Origenes M. 13,1460 tiefsinnig ausgeführt[1]). — Das verschiedenartige Verhalten der beiden Söhne Matth 28,29 sqq wendet Origenes M. 13,1484 auf den Stand der Vollkommenen (Kleriker) und der Laien an; unser opus imperf. bringt S. 851 mit geringen Modifikationen dieselben beiden Klassen zur Vergleichung. — Eine frappierende Frage, warum Gott auch ‚homo' genannt werde (homo quidam habebat duos filios Matth 21,28) wirft Origenes M. 13,1492 auf; es nimmt sich gerade so aus, als ob unsern Autor diese Frage gereizt hätte, denn er gibt darauf S. 853 u. 859 eine prompte Antwort. — Unter dem prandium, von dem Matth 22,1 sqq

---

[1]) Auch im Ausdruck anklingend sagt er: Ὅτε δὲ ἀνεπαύσατο ἐν τῇ Βηθανίᾳ, τῷ τῆς ὑπακοῆς οἴκῳ κτλ.



die Rede ist, versteht Origenes M. 13,1525 die λογικαὶ τῶν μυστηρίων τοῦ Θεοῦ τροφαί, das opus imperf. sagt ganz ähnlich: verba caelestium mysteriorum de Filio Dei venturo.

Mag auch bei der einen oder andern Parallelstelle eine Zwischenquelle anzunehmen sein, im ganzen wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, daß der Autor des opus imperf. mit Origenes ungewöhnlich gut vertraut war, daß er sich so in denselben eingelebt hatte, wie es eben die Worte bei Sokrates über Timotheus in der prägnanten Form bezeugen: Τιμόθεος δὲ τὸν Ὠριγένην ἀνέπνεεν (M. s. gr. 67,748).

Aber bei aller Begeisterung für Origenes wahrt sich der Verfasser des opus imperfectum doch wieder seinen arianischen Standpunkt, gerade so wie Sokrates es von dem Arianer Timotheus bezeugt. Eine eingehende Beweisführung in diesem Punkte können wir uns ersparen, weil er von allen gleichmäßig zugestanden wird[1]). Eine andere gegensätzliche Eigentümlichkeit wußte er trotz der oft absonderlichen Allegorese in seinen Vorträgen zur Geltung zu bringen, nämlich eine nüchterne Richtung auf das Praktische. Diese zeigt sich in der trefflichen Verwendung von Beispielen aus dem gewöhnlichen Alltagsleben, in der eindringlichen Ermahnung zur Lebensbesserung, in der Illustration biblischer Sätze durch biblische Tatsachen. Wie frappierend und einleuchtend weiß er zB. das Wort des Herrn nihil opertum quod non revelatur an dem Lebensgang des Moses zu erläutern. Er hat, möchten wir sagen, viel von dem populären Vortrag des Chrysostomus gelernt[2]).

ad c) Was Sokrates fernerhin von dem aaO. erwähnten Timotheus rühmt, ist dessen Schlagfertigkeit im Antworten auf vorgelegte Fragen und sein Scharfsinn, mit dem er auch die dunkleren Stellen der heiligen Schrift zu erklären wußte[3]). Daß dem Autor des op. imperf. diese Eigenschaften

---

[1]) Vgl. Paas aaO. S. 129 f. Einen analogen Fall, den Origenes gut auszunützen und doch selbständig zu bleiben, bietet Hieronymus.

[2]) Vgl. oben über literarische Beziehungen zu Chrysostomus.

[3]) Ἔγνων ὅπως τοῖς ἐπερωτῶσιν ἕτοιμος ἦν ἀποκρίνεσθαι, διαλύων ὅσα ἀσαφῆ κατὰ τὰ θεῖα εὑρίσκοιτο λόγια. Sokrates spricht aus persönlicher Erfahrung, die er im Umgang mit Timotheus machte. Die Daten von Zeit und Ort stimmen in Hinsicht auf das op. imperf. mit unsern Ergebnissen überein.



zuzusprechen sind, wird von den Kennern des Werkes ohne Rückhalt zugestanden[1]). Zu den Zeugnissen, die wir gleich Eingangs erwähnt haben, könnten noch weitere hinzugefügt werden und zwar von Beurteilern, die im übrigen einen ganz verschiedenen Standpunkt einnehmen. Ein Blick in das Werk selbst wird uns die gleiche Auffassung nur bestätigen. Zunächst ist es, wie sich im Laufe unserer Darstellung bereits gezeigt hat, eine ganz umfassende Belesenheit in der Schrift und in der kirchlichen Literatur, welche unser Autor auf jeder Seite verrät und der er es in erster Linie zu danken hat, daß er nie um eine Antwort verlegen ist. Dazu kommt zweitens eine große Rührigkeit, Beweglichkeit und Frische des Geistes, mit der er die aufstoßenden Schwierigkeiten anfaßt und durchdringt, so daß es ihm gar nicht möglich ist, an irgend einer Stelle mit gleichgiltigem Blicke vorüberzugehen und sich ‚auszuschweigen'[2]). Drittens ist ihm ein hoher Grad von dialektischer und rhetorischer Schulung eigen, eine mehr als gewöhnliche Fähigkeit und Übung, mit Begriffen logisch zu operieren, Bedeutungen der Worte zu entwickeln, knappe, schlagende Sentenzen zu formulieren, Zusammenhänge der Gedanken herzustellen, gegnerische Ansichten zu refutieren[3]). Ferner steht ihm psychologische Erfahrung und ein offener Blick ins Leben zu Gebote, zu dem sich ein energischer Zug fürs praktische Handeln und ein aufrichtig ernstes Empfinden, das einen wehmütig gestimmten Grundton verrät, gesellt[4]). Endlich versteht er es, dank seinen Ori-

[1]) Paas aaO. sagt mit Recht, daß ‚mit bewundernswerter Geschicklichkeit Gedanken entwickelt und aneinander gereiht werden'.

[2]) Vgl. u. a. S. 822 zu Matth 20,16 ‚erunt novissimi primi et primi novissimi' die schlagende Erklärung mittels der ‚rotunda corona gloriae' (Js 62,3): nihil invenies quod videatur esse initium aut finis.

[3]) So über den mercenarius S. 817; das charagma Caesaris S. 867; Sentenzensammlung s. bei Paas aaO. S. 68 f; Gleichnisse ebenda S. 61 ff; eine gute distinctio der prophetia duplex S. 634; eine hübsche gradatio in der Erklärung zu Matth 3,12 permundabit aream suam; ein Beispiel genauer Textanalyse S. 775 zu Matth 11,11 non surrexit inter natos mulierum maior Joanne Baptista; eine summarische Refutation gegen verschiedene Gegner S. 889; ein schneidiges Dilemma S. 885 (aut — aut); Prüfung der Satzfolge S. 718.

[4]) Vgl. zB. S. 847 die Schilderung der reflektierenden Pharisäer; S. 696 die Darstellung, wie das, was gut begonnen hat, unter verschiedener Einwirkung schlecht werden kann; S. 691 die mißliche Stellung eines Menschen,

genesstudien, den Zauberstab der Allegorese geschickt, mitunter auch kühn zu handhaben und auf diese Weise Licht (wenigstens vermeintliches Licht) in das Dunkel mancher θεῖα λόγια zu bringen[1]).

Daß die öffentliche Lehrtätigkeit unseres Autors sich auf Exegese der heiligen Schrift bezog, ist im Vorausgehenden schon mitbewiesen. Es sei hier daran erinnert, daß er außer dem Matthäusevangelium auch das des heiligen Lukas und Markus erklärt hat, wie aus seinen eigenen Verweisungen (680. 726. 808. 815. 920) ersichtlich ist. Gleichwohl mag es am Platze sein, noch einige direkte Hinweise zu geben.

Die überaus große Hochschätzung der heiligen Schrift bekundet der Autor unter anderm in der 41. Homilie S. 862, wenn er erklärt: ‚Alles, was zum Heile erforderlich ist, das ist in den Schriften schon vollzogen'. Der Unwissende findet Belehrung, der trotzige Sünder das Gericht, der Mühselige tröstliche Verheißungen, der Verzagte Erquickung, der Hochherzige die Kraft zu einem engelgleichen Leben. — Die Worte des Herrn: fugiant ad montes deutet unser Autor von seinem Standpunkte aus auf die heiligen Schriften. ‚Diejenigen, welche noch (in den Tagen des Antichrists) zum Christentum gehören, sollen sich den heiligen Schriften zuwenden'. Denn in dieser Zeit gäbe es kein anderes Kennzeichen mehr für das wahre Christentum, weil die Häretiker alles ähnlich wie die wahren Gläubigen besitzen (Hom. 49 S. 908). — Um dem Amte eines Predigers (Schrifterklärers) zu genügen, darf man sich nicht bloß auf das Lesen und Studieren beschränken, sondern muß vor allem die geistlichen Wahrheiten in Gebet und Tugendwerken inne werden. ‚Qui orationibus non instat nec operibus bonis, sed per solum studium lectionum factus est sciens, quando aliis praedicat, ipse sibi non sentit, quod praedicat ... spiritualis scientia ... non tantum in Scripturis legitur, sed ex corde suggeritur' (Hom. 18 S. 731). — Wie sehr indessen der Autor sich bemüht hat, aus allen früheren Erklärern Nutzen zu ziehen, ersieht man aus den zahlreichen Verweisen auf frühere Exegeten, deren

---

der Freund von zwei unter sich verfeindeten Männern ist; S. 705 die lichtvolle Erklärung zu Matth 6,1 ne eleemosynam vestram faciatis coram hominibus; S. 818 und 900 die Klage über allgemein einreißende Verweltlichung; ebenda der Ausblick auf das Weltgericht: iam albescit aurora (diei ultimi) et adhuc dormimus.

[1]) Außer bereits oben erwähnten Beispielen vgl. 767 u. 870 die decachorda cithara = die fünf inneren und fünf äußeren Sinne des Menschen; S. 839 zu Is. 1,5 omne caput in dolore, omne cor in tristitia (de sacerdotio); S. 773 zu Job 40,16 secus calamum et papyrum in Verbindung mit Matth 11,7 usf.



Meinungen er prüfend vorbringt[1]). — Auch bestimmte exegetische Grundsätze trägt er gelegentlich vor. So zB. sagt er von den Weissagungen der Propheten: ‚Häufig gingen sie von einem äußeren Anlaß aus — ex *occasione carnali* incipiebant, et sic *miscebant prophetiam*‘ (Hom. 49 S. 908). ‚Der Lehrer muß sich hüten, seine eigenen subjektiven Einfälle in das Wort Gottes zu legen. Omnis doctor *servus* est legis, quia neque supra legem addere potest aliquid de suo sensu neque subtrahere aliquid secundum proprium intellectum‘ (Hom. 20 S. 747). — ‚Die Evangelien stehen zu einander nicht im Widerspruch, sondern zielen harmonisch auf dieselbe Wahrheit, wie verschiedene Wege nach einer Herberge führen‘ (S. 776).

Sokrates rühmt an jenem Timotheus ferner die Kenntnis des Hebräischen. Zu diesem Urteil konnte man bei unserem Autor gelangen, weil das opus imperfectum eine Menge von hebräischen Etymologien bringt. Die Namen der Stammväter im Geschlechtsregister will es auf diese Weise erklären und in einem höhern Sinne deuten. Jetzt ist allerdings nachgewiesen, daß die Deutungen unhaltbar sind und man macht auch darauf aufmerksam, daß der Autor selbst sich keine Kenntnis des Hebräischen zuschreibt, weil er wiederholt sich auf die ‚Kenner des Hebräischen‘ beruft[2]). Aber trotzdem konnte man in damaliger Zeit bei ihm doch eine gewisse Kenntnis des Hebräischen vermuten, wenn diese auch nur eine aus zweiter Hand, zB. den umlaufenden hebräischen Wörterbüchern, geschöpfte war. Zumal die falschen hebräischen Etymologisierungen des Autors waren für einen Historiker jener Zeit wie Sokrates kein Grund, an der Kenntnis des Hebräischen bei jenem zu zweifeln. Denken wir an die Etymologien bei Philo; es wird uns dann nicht mehr Wunder nehmen, wenn im op. imperf. ganz unzutreffende Ableitungen und Erklärungen der Geschlechtsnamen begegnen[3]).

Wenn Sokrates weiterhin von jenem Timotheus berichtet, er habe öffentliche Lehrvorträge über die heilige Schrift

---

[1]) Eine Zusammenstellung von 24 Zitationsformeln: quosdam autem legi, alius sic interpretatur, sed et alii aliter interpretantur u. ä. s. bei Paas, aaO. S. 73. Daß sich der Autor eine selbständige Meinung bildet, siehe zB. bei der Erklärung des ‚signum Filii hominis‘ S. 919.

[2]) Vgl. Paas aaO. S. 226 ff.

[3]) Vgl. das instruktive Werk von Heinisch: Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese S. 88 ff, besonders S. 109 ff. Ein Beispiel S. 88 (aus de plant. 163): μεθύειν = μετὰ τὸ θύειν, ‚weil die Alten nach dem Opfer mäßig und bescheiden Wein zu sich nahmen‘ (S. 185).

gehalten (δημοσίᾳ τὰ ἱερὰ ἑρμηνεύων γράμματα), so passen diese Worte vorzüglich auf den Autor des opus imperfectum, um seine öffentliche Stellung und Tätigkeit innerhalb der arianischen Sekte zu bezeichnen. Jedem Leser des Werkes wird es auffallen, daß ungewöhnlich oft von den ‚Lehrern' (doctores) gesprochen wird und das mit einer subjektiven Teilnahme des Verfassers, die ihn selbst als einen Vertreter dieses Standes verrät. Man kann aus den zahlreichen Bemerkungen, die er über die Würde dieses Standes, über dessen Aufgabe, moralische Verpflichtungen, Wirkungskreis, Erfolg und Mißerfolg, Opfer, Gefahren und Verantwortung sagt, eine förmliche Homiletik zusammenstellen. Heben wir nur einige Züge heraus, die besonders das Gepräge des Persönlichen tragen.

Der Autor kennt die erhebenden und betrübenden Erfahrungen, die ein Prediger bei seinem Auditorium macht. „Jeder Priester freut sich von Herzen, wenn er eine gefüllte Kirche sieht und es ist ihm eine Wonne zu lehren (delectatur ut doceat). Wenn er aber die Kirche leer sieht, so fühlt er sich beschämt und kann nichts reden' (679). ‚Wie ein Arzt sich freut, wenn eine Menge Kranker zu ihm strömt, wie ein König Lust empfindet, wenn die bewaffneten Scharen eines großen Heeres ihn umstehen, so frohlockt der Priester, wenn eine gewaltige Zuhörermenge seinen Worten lauscht' (792). ‚Eine ergiebige Ernte ist ein Zeugnis für den Fleiß des Landmannes; eine volle Kirche dagegen ist ein Beweis für den unermüdlichen Prediger' (assidui doctoris documentum 832). Glauben wir den Autor nicht sozusagen unmittelbar vor seinen Zuhörern stehen zu sehen, wenn er zu Matth 5,1 die Beispiele bringt: ‚Wenn du auf einem Berge stehst und der Prediger im Tale, dann hörst du auf deinem hohen Standorte seine Stimme, weil der Schall leichter in die Höhe dringt. Wenn aber du im Tale stehst und dein Lehrer auf dem Berge spricht, so nützt dir seine Rede nicht viel' (680). Den Reichen gilt die Warnung: ‚Siehe, wie die Sorge um den Reichtum dir nicht erlaubt, gerne zur Kirche zu kommen, um die heiligen Schriften und die Unterweisungen der Lehrer (traditiones doctorum) zu hören, damit das Wort (Gottes), das du empfangen hast, genährt werde' (795). ‚Der Prediger soll das Seinige tun und den Erfolg Gott überlassen. Wie der Fischer, welcher seine Netze ins Wasser wirft, nicht weiß, was für Fische er fangen wird, sondern eben die ihm ins Netz gehen, welche ihm Gott eingehen läßt, so weiß auch der Lehrer, wenn er die Netze des göttlichen Wortes auf das Volk wirft, keineswegs, welche sich zu Gott wenden werden; aber diejenigen, welche Gott angeregt hat, hangen der Lehre an. Wie also beim Fischer nur die Mühe des Fischens verlangt wird, Gott aber den guten Fang gibt, so ist auch beim Lehrer nichts erfordert als die eifrige Verwaltung des Lehramtes (instantia doctrinae), das Volk jedoch bessert nicht der Mensch

sondern Gott' (674). Er bemüht sich, die hebräischen Namen der Könige zu deuten, um die Vorsehung Gottes zu zeigen und den Zuhörern geistliche Freude zu bereiten (ut spiritualem delectationem *audienti* populo acquiramus) S. 621. Andern Orts beklagt sich unser Autor über die Kritisiersucht des Publikums (876), über den Stumpfsinn der fleischlichen Menschen für geistliche Dinge (792), über die Empfindlichkeit der Zuhörerschaft, die so weit geht, daß sie bei mißliebigen Mahnungen des Predigers ihm einfach den Rücken kehren und die Kirche verlassen (725).

Um den Prediger an die Berufsgnade zu erinnern, die er nicht den eigenen Verdiensten, sondern der Güte und Barmherzigkeit Gottes zu danken hat, sagt der Autor: ‚Wir könnten den Lohn für unsere Lehrtätigkeit (mercedem doctrinae) nicht erwerben, wenn uns nicht die Fürsorge für das Volk (procuratio populi) anvertraut worden wäre. Mit einer merkwürdigen Einleitung beginnt die 32. Homilie über Matth 19 S. 798, wo der Kommentar nach einer großen Lücke (es fehlen die Kapitel 14—18) wieder einsetzt. Die Worte lauten: Quantumcunque gratuitum et utile sit bonum ecclesiasticae pacis, quam flagranti et sollicito animo quaerendum sit *exponam*, ut quilibet inventor *exponere* possit. Legite, inquam, fidelissimi, hortor, fratres, legite vobiscum, crescite in fide, ut vobiscum corpore absens efficiar in Christo vobiscum praesens in fide. Incipimus ergo *exponere* bona de bono. Prosequar quod dicit Evangelista. Mit dem wiederholten ‚exponere' = ἑρμηνεύειν bezeichnet sich der Autor von selbst als Erklärer der heiligen Schriften. Aber die Situation, in der er sich jetzt befindet, ist nicht mehr die eines vor dem Volke sprechenden Redners, sondern die eines Lehrers, der aus der Ferne durch seine Schriften zu wirken sucht. Ist er gewaltsam mitten aus seiner Lehrtätigkeit herausgerissen worden? Hat ihn eine Verfolgung, eine neue Spaltung, eine Erhebung zum bischöflichen Amte in diese Lage gebracht? Oder ist der ganze Kommentar erst nach den mündlichen Vorträgen vom Verfasser schriftlich redigiert und seinen ehemaligen Zuhörern gewidmet worden, um sie im Glauben zu erhalten und eine geistige Gemeinschaft mit dem Schreiber herzustellen?[1]) Bei dem dermaligen Zustande des Textes lassen sich diese Fragen nicht beantworten. Begnügen wir uns daher vorläufig damit, noch die Schlußworte der 54. Homilie anzufügen, welche mit großem

[1]) Vgl. S. 626: Qualia autem fuerint . . . lege in Isaia et profer causam excitationis in populo.



Nachdrucke den Predigern (doctores) den Ernst ihrer Verantwortung nahelegen: ‚Haec diximus, ut sciant doctores et quantum beatitudinis sibi acquirant, si diligentes fuerint circa verbum Dei, et quantum damnationis, si fuerint neglegentes‘ (946).

ad d) So ausgesprochen und energisch der Autor des opus imperf. seinen arianischen Standpunkt vertritt, so trifft doch auch bei ihm zu, was Sokrates von jenem Timotheus aussagt: er habe durch seine Lehrvorträge auf Beseitigung vieler gotteslästerlicher Behauptungen des Arius hingearbeitet und auf diese Weise ähnlich wie Georgius dazu beigetragen, daß sich die arianische Sekte allmählich zum Besseren wendete. Unser Autor nimmt Stellung gegen Eunomius, indem er dessen Behauptung verwirft, daß die Mutter des Herrn nach der Geburt Christi noch andere Kinder geboren habe S. 635. ‚Insanus neminem intelligit esse sanum‘, sagt er von einem solchen Lehrer[1]). Die krassen Sätze eines Photinus, den übrigens die Arianer selbst verurteilten, nennt unser Autor eine Häresie S. 903; vgl. S. 791[2]). Wenn jener Christus nur als einen von Maria gebornen Menschen ausgibt, so läßt dieser zu Matth 12,48 Christus erklärend sagen S. 791: Nescio parentes in mundo, qui ante mundi constitutionem mundum creavi. Nescio principium ex carne (sicut Photinus existimabat), qui iam in principio eram apud Deum (vgl. S. 889). Nam quod hominem me videtis, vestimentum meum est, non natura. Wenn die Semiarianer, welche weitaus den größeren Teil der Gegner des Symbolum von Nicäa bildeten, ‚dem Sohne Gottes zwar keine Gleichheit aber doch eine Ähnlichkeit mit dem höchsten Gotte zuerkannten, ohne ihn deshalb seines göttlichen Charakters entkleiden zu wollen‘, so bewegen sich die christologischen Anschauungen

---

[1]) Auch dem Irrtum des Eunomius, daß der menschliche Geist das Wesen Gottes vollständig begreifen könne, tritt er entschieden entgegen. S. 776 ff. Näheres bei Paas S. 136 ff.

[2]) Die Bemerkung des op. imperf. über des Photinus Lehre: non solum Christi ecclesiae adversatur, sed et omnibus haeresibus non similiter sapientibus S. 903 deckt sich mit den Worten bei Sokrates über Photinus H. E. II 30 ἔγραψε δὲ κατὰ πασῶν αἱρέσεων, τὸ οἰκεῖον μόνον δόγμα παρατιθέμενος. An der gleichen Stelle wiederholt das op. imperf. die gleiche Formel gegenüber den Homousianern.



des **opus imperf.**, allerdings zum Teil nur, in der gleichen Richtung. S. 889 **(haeretici sunt) Filium non confitentes Deum post Patrem.** Ausführlich wird in diesem Sinne die Parabel vom Weinberge Matth 20,8 **Dicit procuratori suo** verwertet (... **procurator domus et paterfamilias nec eiusdem substantiae possunt esse nec una persona esse nec aequalis dignitas etc.**). Aber da unser Autor die Wesensähnlichkeit (ὅμοιος κατὰ οὐσίαν) ebenfalls ausschließt, so muß er auch von der Partei der Semiarianer (Homoiusianer) abgerückt werden und seine Stelle unter den Homöern (Acacianern) erhalten, welche nur eine Ähnlichkeit des Sohnes mit dem Vater dem Willen nach (ὅμοιος κατὰ βούλησιν) zugeben wollten und so zwischen den Anomöern und Semiarianern in der Mitte standen. Die Formel von Konstantinopel 360 sagt: ὅμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν πατρὶ κατά τὰς γραφάς; damit stimmt die Formel von Nike 359, welche sowohl von den in Rimini versammelten Okzidentalen als auch von den Abgeordneten der Synode von Seleucia unterschrieben wurde[1]). Wir finden in dieser Gruppe die vielfach schwankenden Bischöfe Ursacius von Singidunum und Valens von Mursia, ferner Ulfilas mit seinen beiden aus Mösien oder Dazien stammenden Freunden, den Bischöfen Palladius und Secundianus. Die Schlußfolgerung von Paas[2]), daß der Autor des **op. imperf.** den genannten Bischöfen in seinen dogmatischen Anschauungen über das Verhältnis des Sohnes zum Vater sich angeschlossen hat, dürfte nicht zu beanstanden sein. Aber vorschnell gehandelt scheint es, wenn man auch den Wirkungskreis des Verfassers in die lateinischen Donauprovinzen verlegen wollte. Denn einerseits ist für eine solche örtliche Nachbarschaft bisher noch gar kein genügender Beweis erbracht und andrerseits enthält das **op. imperf.** so auffällige Anklänge (oder wenn man will Anlehnungen) an den Donatismus, Montanismus und Novatianismus, daß man seinem Verfasser eine ganz eigenartige, lokal und sozial ganz anders bedingte Situation einräumen muß.

ad e) Aus der scharfen Gegenüberstellung der platonisierenden Richtung des Georgius zu dem auf die heilige Schrift gerichteten Eifer des Timotheus, die uns bei Sokrates

---

[1]) Vgl. Hefele, Konziliengeschichte² I 710 ff. Hauck, R.-E. II 35 (Artikel ‚Arianismus' von Loofs).

[2]) Vgl. Paas aaO. S. 141 ff.

begegnet, kann man unschwer schließen, daß zwischen beiden Männern eine gewisse Konkurrenz und Spannung herrschen mußte. Läßt sich nun aus dem opus imperfectum so etwas herauslesen, was eine eigenartige Gereiztheit gegen die großen Meister der griechisch-heidnischen Wissenschaft verrät und in einem persönlichen, unmittelbaren Verhältnis zu einem nahestehenden Zeitgenossen seine befriedigendste Erklärung findet? Man urteile nach den sofort anzuführenden Stellen und vergegenwärtige sich den Wortlaut:

‚Die alten Philosophen und Redner, durch die Pflege der Wissenschaften im natürlichen Erkennen geschärft, stellten mühsame Untersuchungen über das Wesen Gottes an, wobei es ihnen nicht darum zu tun war, Gott zu finden, sondern nur über recht hohe Fragen zu disputieren. Aber ihr Geist erlahmte, ihre Rede versagte. Zuletzt mußten sie eingestehen, nur das Eine gefunden zu haben, daß Gott unerkennbar ist'. Es folgt dann das Gleichnis vom Schiffer, der sich anmaßt, über das unermeßliche Weltmeer zu fahren und unverrichteter Dinge wieder nach dem Ausgangsorte zurückkehrt. ‚Sic et illi ab ignorantia coeperunt et in ignorantia finierunt' S. 776. Nicht freundlicher klingt eine andere Stelle: ‚Die Flüsse (Matth 7,25) sind zum Teil schlecht, beziehen sich auf einen vom unreinen Geiste erfüllten Menschen, der in großem Wortgeschwätz ausgebildet ist. Von dieser Art sind die Philosophen der verschiedenen Systeme (dogmatum diversorum), die Redner, die Grammatiker und die übrigen, welche nicht nach dem Geiste Gottes weise sind[1]). Im Gegensatze zu ihnen stehen die Evangelisten, die (christlichen) Lehrer des Volkes (doctores populi) und die andern im Geiste Gottes Weisen' S. 745. Über den ewigen Streit unter den philosophischen Schulen bemerkt der Autor: ‚So lehren uns es (sc. die Uneinigkeit der Meinungen) die Sätze (dogmata) der Philosophen, welche immer einander widersprechen' S. 744. Die Heiden läßt der Verfasser über ihre eigenen Weisen verächtlich sagen: ‚Nicht wie unsere Philosophen, welche große Worte machen und nicht einmal das Wenige tun, (treiben es die braven christlichen Lehrer, die einen guten Wandel führen)' S. 687. ‚Auch die Heiden haben geistige Tüchtigkeit, Grammatik, Rhetorik, Philosophie, aber es ist keine israelitische Tugend, sie wird nicht um Gottes willen, sondern wegen des berühmten Namens geübt' S. 765. ‚Alle Worte Gottes sind, mögen sie auch noch so einfach und schmucklos sein, lebendig ... Aber alle weltlichen Worte sind tot, weil sie nicht die Kraft Gottes in sich haben, wenn sie auch noch so formvollendet und geistvoll sind. Sie tragen in den Adern ihres Gedankens nicht die Kraft Gottes und deshalb vermögen sie auch den Hörer nicht zum Heile zu führen' S. 896.

[1]) Abschluß: de quorum ventre exeunt flumina aquae mortuae.



Auch die ‚professio philosophiae‘ gehört ihm zu den ‚professiones saeculi huius‘, welche ebensoviele Wege zum Teufel sind S. 864.

* * *

Die beigebrachten Indizien lassen wohl die Annahme nicht mehr zu kühn erscheinen, daß der Verfasser des op. imperf. in der Person des bezeichneten Arianers Timotheus zu entdecken ist. Die Nachweise über das griechische Original des Kommentars scheinen uns eine auch strengere Nachprüfung zu bestehen; die Zusammenstellung von Orts- und Zeitumständen weist gebieterisch auf den Osten, bezw. auf Konstantinopel und in den Anfang des fünften Jahrhunderts (Arkadius und Theodosius II), endlich konvergieren die Personalnotizen so auffällig, daß sie die Identifikation mit Timotheus jedenfalls nahelegen. Zum Schlusse sei noch einmal hervorgehoben, daß wir im vorliegenden lateinischen Texte des opus imperf. nicht eine eigentliche Übersetzung sondern eine freiere Übertragung bezw. Bearbeitung erblicken, bei welcher die Eigenart des Lateiners in Sprach- und Denkformen bis auf einen gewissen Grad zu ihrem Rechte gelangen konnte.

Anhang über das Problem der lateinischen Übersetzung

Was die von Massen[1]) aufgestellte Hypothese betrifft, daß der Verfasser des opus imperf. mit jenem M a x i m i n u s identisch sei, der als arianischer Bischof 427 oder 428 mit Augustinus eine öffentliche Disputation über die Trinitätslehre hatte, so spricht eine Vergleichung zwischen dem op. imp. und den Akten jener Disputation[2]) keineswegs zugunsten der erwähnten Hypothese. Maximinus verrät in seinen langen Ausführungen, welche protokollarisch aufgenommen wurden, drei Eigentümlichkeiten, die ihn von dem Autor des opus wesentlich unterscheiden. Erstens gibt er sich in der Beweisführung aus der Schrift und der Vernunft weitläufig, geschmeidig und vorsichtig, während die Argumentation im opus imperf. stark formelhaft, knapp und apodiktisch verläuft. Zweitens weist die Sprache des Maximinus eine ungleich feinere und gewähltere Form auf als die Diktion des opus. Von den Barbarismen, welche in letzterem ohne Scheu in Unmasse gebraucht werden, findet sich bei Maximinus

[1]) Ztschr. f. wissenschaftl. Theol. (1903) N. F. XI S. 363. 401 ff.
[2]) M. s. lat. 42, 709—742.

kaum der eine oder andere. Auch das Ethos endlich, das in beiden Schriftwerken hervortritt, ist ein ganz verschiedenes: bei Maximinus allerdings auch wie beim Verfasser des opus imp. eine unbedingte Hingabe an den gemäßigten Arianismus, aber während der erstere selbst im Feuer der Disputation eine gewisse vornehme Ruhe und diplomatische Selbstbeherrschung zu wahren weiß, läßt der Autor des opus imperf. sein temperamentvolles Naturell bei jeder Gelegenheit durchbrechen und verschmäht düster und schroff alle konziliaten Formen gegenüber den Gegnern. Diese eingreifenden Unterschiede können jedenfalls, wenn man nur eine Person unterstellen wollte, nicht genügend aus dem andersgearteten Zweck und Schauplatz des einen und des andern Auftretens erklärt werden.

Vergleichen wir ferner die Fassung der Bibelstellen, welche in jener Disputation und zugleich im opus imperf. vorkommen, so treten uns in den verhältnismäßig wenigen Texten so zahlreiche Verschiedenheiten entgegen, daß wir auf zwei verschiedene Persönlichkeiten als Verfasser zu schließen gezwungen sind. Paas (aaO. S. 220) können wir hierin nicht beistimmen.

Wenn wir für das op. imperf. eine griechische Urschrift voraussetzen, so betrachten wir, wie schon erwähnt, den uns überlieferten lateinischen Text nicht als eine Übersetzung im strengen Sinne des Wortes, sondern als eine Überarbeitung in freier Weise. Von dem Gedanken geleitet, die Schrift einem weiteren Zwecke unter ganz andern Umständen dienstbar zu machen, hat der Überarbeiter sich seinem Original gegenüber viele Freiheiten erlaubt, manches von dem Seinigen hineinverwoben und namentlich der sprachlichen Übersetzung ein eigentlich lateinisches Gepräge gegeben, wie es mit lateinischen Wort- und Satzfiguren nur immer erreicht werden mochte.

Wo ist aber dieser Bearbeiter zu suchen? Er muß das Griechische gut beherrschen, wenn auch einzelne Unrichtigkeiten mit in den Kauf gehen. Er muß einer Zeit angehören, wo das Latein schon in starkem Verfall nach der formellen Seite geraten war und das Vulgärlatein der Provinzen sich entwickelte (recht wohl 6. Jahrh.). Er muß ferner von germanischem Sprachgut einiges sich angeeignet haben, wie es zB. der merkwürdige Ausdruck bladum für frumentum beweist.

Es läßt sich auf eine Persönlichkeit hindeuten, bei welcher die bezeichneten Momente zusammentreffen. Und das ist der spanische Bischof Martin von Bracara (Braga), † 580. Er stammte

aus Pannonien (!), nahm in Palästina das Mönchskleid und kam auf nicht näher zu erkundende Weise nach Galläzien im Nordwesten Spaniens, um dort an der Bekehrung der noch arianisch gebliebenen Sueven zu arbeiten. Er wurde Abt eines Klosters in Dumio, dann Bischof dieser Stadt, später Metropolit der Hauptstadt des Suevenreiches Bracara. 561 und 572 erscheint er auf den Synoden von Bracara[1]. Die meisten seiner Schriften befassen sich mit moralischen und aszetischen Fragen. Ein Blick in dieselben macht sofort den Eindruck, daß wir es mit einem Geiste zu tun haben, der sich ganz in der gleichen kernigen, sentenziösen und knappen Art ausspricht wie der Urheber des Latein im op. imperf. Die gleiche psychologische Schärfe in Beobachtung und Analysierung menschlicher Fehler, dieselbe pointierte und deshalb oft übertriebene Formulierung der Gedanken kehrt bei beiden wieder. Das energische, mannhafte Auftreten des Martinus, das seinem apostolischen Wirken eigen ist und in seinen direkt anerkannten Schriften sich spiegelt, findet auch seinen Widerschein im lateinischen Kolorit des opus imperf. Die ungewöhnlichen Kenntnisse Martins im Griechischen sind historisch verbürgt, desgleichen die Tatsache, daß er griechische Schriften selbst übersetzte und durch andere übersetzen ließ.

Aber nun erhebt sich die letzte Frage: Wie konnte Martin das arianische Werk übersetzen, da er ja seine Lebensaufgabe in der Bekämpfung des Arianismus sah? Auch auf die Gefahr hin, eine beim ersten Anblick abenteuerlich erscheinende Vermutung auszusprechen, möchten wir doch an die Möglichkeit erinnern, daß Martin die Überarbeitung zunächst nur für seine eigenen Zwecke verfertigte. Es mußte ja in seinem Interesse liegen, sich über die Lehre der Arianer bestens zu unterrichten, um sie leichter in den Schoß der Kirche zurückführen zu können. Das opus imperf. (so wie es ihm vorlag, vielleicht der vollständige Kommentar zum Matthäusevangelium) bot außerdem eine so reiche Fülle von praktisch aszetischen Anwendungen, populären Vergleichen und unmittelbaren Applikationen auf das Leben, daß es für das eifrige pastorale Wirken Martins die besten Dienste leistete. Möglicherweise ist das lateinische Werk erst nach seinem Tode oder sonstwie gegen seinen Willen in fremde Hände gekommen und mit Verkennung des häretischen Charakters der kirchlichen Literatur einverleibt worden, in der es dann so viele Jahrhunderte lang sich behaupten sollte.

---

[1]) Vgl. Bardenhewer, Patrologie³ S. 579 ff.

Eine weitere Vermutung sei ausgesprochen und der Prüfung unterbreitet. Das op. imperf. taucht in seiner jetzigen lateinischen Gestalt zuerst im Homiliarium Karls des Großen auf, das zwischen 786—797 von Paulus Diakonus angefertigt wurde[1]). Die Vermittlung eines Exemplars des lateinischen Werkes aus Spanien nach dem Frankenreiche erscheint um jene Zeit, da Karl der Große seinen gewaltigen Einfluß über die Länder Europas auch zugunsten seiner kaiserlichen Palastschule geltend machte, gar nicht unwahrscheinlich. Wie war aber vorher das griechische Original nach Spanien und in die Hände des Martin von Bracara gekommen? Es ist wohl denkbar, daß dieser schon bei seinem Aufbruch aus dem Orient (Palästina) sich mit einem Exemplar versah, weil ihn ja die ausgesprochene Absicht, an der Bekehrung der arianischen Sueven zu arbeiten, in den Westen führte. Es ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß er erst in Galläzien, etwa von den suevischen Herrschern, die ihm sehr gewogen waren, das vielleicht sorgsam gehütete häretische Buch erhielt.

Falls diese Vermutungen auf eine reelle historische Grundlage zu basieren wären, so fände eine ganze Reihe von scheinbar widersprechenden Ansichten eine harmonische Lösung. Eine doppelte Zeit, die eine im Anfange des 5. Jahrh. und die andere gegen Ende des 6. Jahrh.; — eine doppelte Heimat, die eine im Orient und in der griechischen Kirche, die andere im Okzident bei einem germanischen Stamm; — ein doppelter Autor (im weiteren Sinn), der eine ein eigentlicher Arianer im Milieu der Hauptstadt des oströmischen Reiches, der andere ein katholischer Bischof unter neubekehrten Sueven; — ein doppelter Charakter der Lehranschauung, der eine schroff häretisch, der andere (in Zwischensätzen und Auslassungen einzelner Stücke) dem orthodoxen Glauben angenähert; — endlich eine doppelte Diktion, die eine gräzisierend, die andere urwüchsig vulgärlateinisch. Was dann die Eigenart der biblischen Zitate betrifft, bei denen sich Koinzidenzen mit der Septuaginta und mit älteren lateinischen Bibelübersetzungen vermengt zeigen, so dürfte auch hiefür eine Erklärung probabel sein, welche den griechisch-lateinischen Bildungs- und Lebensgang des Martin von Bracara zur Grundlage nimmt. Und schließlich wäre unter der bezeichneten Annahme auch die dunkle Frage aufgehellt, wie es kam, daß im opus imperf., das vorherrschend aus griechischen und zwar vielfach recht abgelegenen

[1]) Vgl. Paas aaO. S. 4. Ebenda über die Handschriften.

griechischen Schriften geschöpft hat, doch hinwieder unleugbare Anklänge an lateinische Autoren bezw. Exegeten, wie an Cyprian, (Ambrosius?), Hieronymus, Augustinus (?) zu konstatieren sind. Der Überarbeiter des griechischen Originals hat leicht begreiflich aus seiner Kenntnis der Lateiner hie und da etwas beigesteuert, indem er es verstand, dem griechischen wie dem lateinischen Leihgut den Stempel seines eigenen Geistes aufzudrücken[1]).

---

[1]) Man vergleiche zB. die Art, wie er die elegante Diktion eines Hieronymus in das Vulgärlatein zu vergröbern weiß (oben S. 25 A. 2).

Enthalten die Verse 1 Kor 1,14 und 16 einen Widerspruch?

Von **Urban Holzmeister** S. J.—Innsbruck

---

1. Prof. Alfons Schulz in Braunsberg hat als Zweck seiner Abhandlung ‚Doppelberichte im Pentateuch'[1] bezeichnet, durch eine planmäßige exegetische Kleinarbeit etwas beizutragen zur Lösung jenes großen Problems von der Irrtumslosigkeit der hl. Schrift, das seit Jahrzehnten die Gemüter in Spannung hält.

Offenbar will derselbe Gelehrte dem gleichen Zwecke dienen mit einer neuen vor Jahresfrist erschienenen Untersuchung: ‚Neutestamentliches zur Inspirationslehre' (Biblische Zeitschrift [BZ] VII [1909] 151—55). Neben einer Prüfung der zwei Parallelberichte über den ‚Ursprung des Namens Hakeldama' und einer kürzeren Notiz zu Mt 1,8 findet sich darin eine Besprechung der Verse 14 u. 16 im ersten Kapitel des ersten Korintherbriefes. Wie sie lauten, scheinen sie sich einfachhin zu widersprechen. Somit hat Prof. A. Schulz einen gewiß beachtenswerten Punkt zur Diskussion vorgelegt.

2. Der erste Teil des herrlichen Sendschreibens, das der Völkerapostel anläßlich der in Korinth ausgebrochenen Spaltungen dorthin gerichtet hat, sucht diesen bedauerlichen Zuständen ein Ende zu machen (1,10—4,21). Um den verwerflichen Charakter solcher Parteiungen zu beweisen, wendet sich der hl. Paulus nach einer kurzen Widerlegung der ‚Christiner' (V. 13a) an jene Gruppe, welche sich ‚Pauluspartei' nannte. Mit der größten Entschiedenheit weist er als Gründer der Kirche von Korinth jede Anhänglichkeit von Gemeindemitgliedern

---

[1]) Biblische Studien XIII Heft 1, S. V.

an seine Person zurück, welche eine Parteibildung herbeiführen könnte. Ein solcher Anlaß — so haben wir den Gedankengang des hl. Paulus zu ergänzen — wäre, wenn nicht ausschließlich, so doch am ehesten in dem Umstande zu suchen, daß die einzelnen Christen jenem Missionär in spezieller Weise angehörten, der ihnen das hl. Sakrament der Taufe gespendet hat. Aber — fährt der Apostel mit der größten Uneigennützigkeit fort — bei mir ist dies absolut ausgeschlossen; die Zahl der von mir persönlich Getauften ist nämlich so minimal, daß sie absolut keine Veranlassung zu einer Parteibildung bieten kann. Also — das wäre der Schlußsatz dieses Beweisverfahrens — die ‚Pauliner' in Korinth haben kein Recht, meinen Namen zu separatistischen Gelüsten zu mißbrauchen.

Hier ist nun, so führt A. Schulz aus, dem feurigen Apostel in der Hitze der Argumentation eine Unrichtigkeit entschlüpft: er will die vollständige Zahl der von ihm Getauften angeben, irrt sich aber dabei, indem er sie zu niedrig ansetzt. Paulus korrigiert sich zwar sofort; aber trotz dieses Widerrufes bleibe der einmal ausgesprochene und niedergeschriebene Irrtum stehen und diene uns als Beweis, daß es in der Bibel objektive Unrichtigkeiten geben kann, so lange nur die Glaubens- und Sittenlehre nicht in Frage kommt.

3. Die drei Verse lauten nach dem Urtext und der deutschen Übersetzung:

14 Εὐχαριστῶ, ὅτι οὐδένα ὑμῶν ἐβάπτισα εἰ μὴ Κρίσπον καὶ Γαΐον·
15 ἵνα μή τις εἴπῃ ὅτι εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα ἐβαπτίσθητε.
16 Ἐβάπτισα δὲ καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον· λοιπὸν οὐκ οἶδα, εἴ τινα ἄλλον ἐβάπτισα[1]).

14 Ich danke Gott, daß ich keinen von euch getauft habe außer Krispus und Gaius,
15 damit niemand sage, er sei auf meinen Namen getauft worden.
16 Ich habe aber auch noch das Haus des Stephanas getauft; sonst weiß ich nicht, ob ich noch einen andern getauft habe.

---

[1]) Eine beachtenswerte Variante findet sich im hl. Texte nicht. Nur V. 14 haben viele Textzeugen nach ευχαριστω die Worte τω θεω (μου). Die Urschrift des Sinaitikus liest statt Κρισπον: Πρισκον. V. 15: statt εβαπτισθητε steht auch εβαπτισθη. V. 16. D* FG haben statt des ersten εβαπτισα das Perfekt βεβαπτικα, D* auch statt des zweiten.

Die Bemerkung des Prof. Schulz zu V. 14 lautet: ‚Klipp und klar erklärt der Apostel, daß er in der Gemeinde nur die beiden genannten Männer getauft habe, sonst niemand. Er freut sich sogar darüber. Diese zuversichtlich ausgesprochene Angabe ist aber unrichtig, wenn auch in gutem Glauben gemacht. Denn gleich darauf bemerkt er selbst V. 16: „Ich habe aber auch noch das Haus des Stephanas getauft; sonst weiß ich nicht, ob ich noch einen andern getauft habe". Nachträglich ist ihm eingefallen, daß er außer Krispus und Gaius noch eine Familie getauft hat. Nachdem er dies mitgeteilt, drückt er sich etwas vorsichtiger aus als in V. 14 . . . Jedenfalls hat er aber in V. 14 eine objektive Unwahrheit ausgesprochen, die natürlich mit dem Glaubensgehalt der hl. Schrift nicht im mindesten zusammenhängt . . . Wir haben also mit der Tatsache zu rechnen, daß die Inspiration die hl. Schriftsteller nicht immer vor objektiven Irrtümern bewahrt' (S. 151 f).

4. Die Schwierigkeit liegt somit hauptsächlich im Widerspruch der zwei Urteile: ‚Ich habe nur zwei von euch getauft' und ‚ich habe außerdem noch eine Familie getauft'. Noch kürzer ausgedrückt, lauten sie: ‚Ich habe nicht mehr als zwei getauft' und: ‚Ich habe mehr als zwei getauft'. Der zweite Satz behauptet also ausdrücklich, was der erste in Abrede stellt, und so sei zwischen beiden ein Widerspruch vorhanden. Von zwei sich widersprechenden Urteilen muß aber mindestens eines falsch sein und somit sei die Irrtumslosigkeit der hl. Schrift sicher nicht in der herkömmlichen Weise zu halten.

Dazu hat der Braunsberger Exeget eine zweite, mehr sekundäre Schwierigkeit im Texte entdeckt. Es ist die Art und Weise, wie das Versehen korrigiert wurde. Darüber ein Wort am Schlusse der Arbeit (n. 28).

Was zunächst dem gelehrten Exegeten zugestanden werden muß, ist die Tatsache, daß er hiemit eine neue Schwierigkeit vorgelegt, also zum Fortschritt der Wissenschaft beigetragen hat. Beim Durchmustern der Kommentare zu unserer Stelle gelang es mir nur einen Exegeten zu finden, dem dieser ‚Widerspruch' auffiel[1]). Darum können auch die Lösungsversuche, die im folgenden vorgelegt werden, sich kaum je auf einen Bibelerklärer der Vergangenheit berufen.

Ehe ich aber verschiedene Lösungen, die eventuell in Frage kommen, zur Diskussion vorlege, muß ich zwei Bemerkungen vorausschicken über die in beiden Versen erwähnten Persönlichkeiten.

5. Die Apostelgeschichte erzählt uns (18,8) von der Bekehrung eines Vorstehers der Synagoge von Korinth (ἀρχισυνάγωγος) Krispus, der ‚mit

[1]) Paul Wilh. Schmiedel, siehe unten n. 14.



seinem ganzen Hause gläubig wurde'. Im Römerbrief (16,23) hat uns der Völkerapostel pietätvoll den Namen seines Gastfreundes Gaius überliefert, bei dem er im Winter 57/58 Wohnung genommen hatte. Wir haben nun keinen Grund anzunehmen, daß diese beiden Persönlichkeiten verschieden sind von den hier erwähnten Täuflingen des hl. Paulus. Man begreift in dieser Voraussetzung auch leicht, warum der hl. Paulus gerade diesen beiden Männern gegen seine sonstige Missionspraxis, die hl. Taufhandlung durch seine Schüler vornehmen zu lassen (V. 17), mit eigener Hand das Sakrament der Wiedergeburt gespendet hat. Die vornehme Stellung des bisherigen Synagogenvorstehers und Erkenntlichkeit gegenüber dem Gastfreund, der dem Wandermissionär wohl schon bei seinem ersten Aufenthalte in Korinth Wohltaten erwiesen hatte, trieben ihn dazu an[1]).

6. Wichtiger ist für uns die Person des Stephanas, dessen Name nur noch im Schlußkapitel des Briefes erwähnt wird (16,15. 17). Wir erfahren dort ein dreifaches über diesen Mann. 1) Er war zugleich mit Fortunatus und Achaikus zu Ostern d. J. 56 oder 57 als Bote der Gemeinde von Korinth bei ihrem Gründer in Ephesus anwesend (16, 17)[2]). Wahrscheinlich waren diese Männer auch die Überbringer des Antwortsschreibens, nämlich des ersten (kanonischen) Korintherbriefes. 2) Seine Familie war (nach 16,15) die ‚Erstbekehrte von Achaja'. Wir werden aus diesem Titel später (n. 14) noch unsere Schlüsse ziehen. 3) Die beiden Texte scheinen die Annahme nahe zu legen, daß wir in Stephanas den Vorstand der Gemeinde von Korinth vor uns haben[3]). Eine weitere Vermutung über Stephanas aus patristischer oder doch byzantinischer Zeit wird uns n. 15 beschäftigen.

---

[1]) Wann Paulus das Quartier bei Aquila und Priszilla (AG 18,3) mit dem des Gaius vertauschte, ist nicht bekannt. — Origenes vermutet, die Gemeinde von Korinth habe sich im Hause des Gaius versammelt (zu Röm 16,23; Migne 14, 1289). — Nach AG 18,8 ist auch die Familie des Krispus gläubig geworden, doch scheint sie der Apostel nicht persönlich getauft zu haben; oder sollte auch hier ein Vergessen angenommen werden?

[2]) Diese Annahme wird in Abrede gestellt durch L. Lemme, ‚Stephanas, Fortunatus und Achaikus' (Neue Jahrbücher f. deutsche Theol. IV [1895] 113—122). Vgl. die Widerlegung durch J. Rohr, Paulus und die Gemeinde von Korinth, Biblische Studien IV Heft 4, 24—28. Vgl. Zahn, Einleitung[3] I 186. Belser, Einleitung[2] S. 461 f.

[3]) Vgl. J. Rohr, Biblische Studien IV, H. 4, S. 17—28, der sich mit Recht auf Clemens Rom. I ad Cor n 42,4 beruft. H. Bruders, Die Verfassung der Kirche, Mainz 1904 S. 50. 237. Freilich dürfen wir uns den Stephanas nicht als monarchischen Bischof vorstellen.

7. Allein hier ist nicht direkt von Stephanas die Rede, sondern von seinem Hause (οἶκος Στεφανᾶ). Was haben wir unter diesem Ausdruck zu verstehen? Daß es soviel bedeutet als ‚Familie‘, bedarf keines Beweises; es fragt sich aber, ob das Familienhaupt Stephanas selbst miteingeschlossen ist oder nicht, ob also zu übersetzen ist ‚Stephanas und seine Angehörigen‘ oder ‚Die Angehörigen des Stephanas‘[1]).

Sowohl den verwandten Termini οἶκος und οἰκία als auch ihrem gewöhnlichen Äquivalent in der hebräischen Bibel בַּיִת kommt in der hl. Schrift, wenn sie für ‚Familie‘ stehen, eine engere und eine weitere Bedeutung zu. In der erstern bedeutet οἶκος-οἰκία nur Frau, Kinder und Gesinde mit Ausschluß des Familienvaters, in der zweiten ist auch der Hausvater miteinbegriffen. Wenn es heißt Jo 4,52: αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη so wird der königliche Beamte von seiner Familie adäquat unterschieden; ähnlich AG 10,2; 11,14; 16,15. 31; 18,8. Hebr 3,6. Dagegen finden sich Stellen, in denen der Mann zur Familie gerechnet wird[2]). Der bloße Ausdruck ‚Haus des St.‘ läßt uns also wohl nicht ermessen, ob auch Stephanas das Glück hatte, persönlich vom Apostel getauft zu werden. Indes scheint es doch empfehlenswerter zu sein, diese Frage im bejahenden Sinne zu lösen. Denn wie konnte Paulus dem Haupte der Familie jene Auszeichnung verweigern, die er dessen Frau und Kindern gewährte? Oder wurde etwa Stephanas schon früher getauft? Aber, so fragt man sich, warum wurden dann nicht mit ihm auch seine Frau und seine Kinder getauft? Ließ er es denn fehlen an der Einführung seiner Angehörigen in die christliche Religion? Oder widersetzten sie sich hartnäckig seinen Bemühungen? Wie konnte sich dann aber Paulus später noch herbeilassen, persönlich an ihnen die hl. Handlung vorzunehmen, da er doch der Familie des Krispus anscheinend jene Ehre nicht erwiesen hatte? So dürfte es wohl das beste sein anzunehmen, daß 1,16 auch Stephanas einbegriffen sei. Indessen hängt das Resultat der Untersuchung in keinem Punkte von dieser Annahme ab.

---

[1]) Vgl. unsere Unterscheidung: ‚die Familie N.‘ u. ‚die Familie des N.‘

[2]) LXX Gen 50,21; Mt 10,13; 12,25 = Mk 3,25; Lk 19,9; 1 Tim 3,4. 5. 12 und wohl auch 5,4. Ähnliches gilt vom Ausdruck οἶκος Ἰσραήλ, denn er ‚schließt das Volk mit seinem Stammvater zusammen‘. Cremer, Wörterbuch der neutest. Gräzität[9] S. 742. — Zweifelhaft ist es, welche Bedeutung anzunehmen ist für das unserem Ausdruck am nächsten kommende οἶκος in 2 Tim 1,16; 4,19 (ὁ Ὀνησιφόρου οἶκος). Indes zeigt hier der Kontext, daß Onesiphorus schon gestorben ist und wir ausschließlich an seine Hinterbliebenen zu denken haben. Vgl. die Kommentare zu den Pastoralbriefen, besonders Belser, B. Weiß, v. Soden, Wohlenberg. 1 Kor 16,15 sind unter οἰκία Στεφανᾶ wohl bloß die Angehörigen ohne den in Ephesus weilenden St. zu verstehen.

8. Nach diesen Vorbemerkungen soll nun eine Übersicht geboten werden über einige meines Erachtens mögliche Lösungsversuche. Man kann einen doppelten Weg einschlagen. Entweder wird für V. 14 die volle Irrtumslosigkeit in Anspruch genommen oder aber man gibt ein Versehen des Apostels zu, jedoch ein solches, das nicht im mindesten die Irrtumslosigkeit der Bibel beeinträchtigt und keinerlei Zugeständnis an eine zu freie Auffassung enthält. Jede der beiden Möglichkeiten kann wieder in verschiedener Form vorgelegt werden. Ich möchte nun freilich keineswegs alle billigen und unterschreiben; indes scheint es nicht überflüssig zu sein, auch auf einen solchen Ausweg aufmerksam zu machen, der zwar zur Zeit noch nicht genügend erwiesen werden kann, vielleicht aber doch einem berufenen Fachgelehrten aus anderen Gründen annehmbar erscheint.

Der vorliegende Artikel war bereits im Manuskript abgeschlossen, als am 24. März d. J. in der ‚Katholischen Kirchenzeitung' L Nr. 12, S. 136—8 eine Erwiderung gegen Prof. Schulz aus der Feder des Augustinerchorherrn Dr. Vinzenz Hartl erschien. Der hochw. Verfasser unterscheidet in seiner Antwort zwei Fälle, die sich sachlich ungefähr mit dem soeben vorgelegten decken. Ich komme unten n. 12 u. 17 auf die inhaltsreichen Ausführungen des hochw. Herrn zurück.

Ein Lösungsversuch aber scheint mir von vornherein abzuweisen zu sein. Holsten hatte vorgeschlagen[1], V. 16 als eine spätere Interpolation zu Gunsten des Stephanas zu betrachten. Sein Grund war: ‚Die Vergeßlichkeit des Apostels hinsichtlich des Erstlings Achajas wäre sonderbar'. — Man sieht aber sofort ein, daß ein derartiger Gewaltstreich, der einen gordischen Knoten lösen soll, bei unserem Problem übel angebracht ist. A. Schulz hat vollständig recht, wenn er sagt (S. 152): ‚Es geht nicht an, diese objektive Unrichtigkeit auf falsche Textüberlieferung zurückzuführen; sie hat von Anfang an darin gestanden'.

§ 1. V. 14 ein unvollendeter Satz

9. An erster Stelle möge eine Radikallösung vorgeschlagen werden, die jeden Widerspruch zwischen den zwei Versen 14 und 16 ohne weiters aus der Welt schafft.

Zu einem Widerspruch gehören notwendig zwei Behauptungen, zwei getrennte, in sich abgeschlossene Urteile. Jeder Schein eines Widerspruches ist also beseitigt, wenn V. 16 nur als Fortsetzung von V. 14 zu betrachten ist, denn dann haben wir nur ein Urteil, nicht aber zwei.

---

[1]) Das Evangelium des Paulus I (Berlin 1880) bei Bachmann, Kommentar zum N. T., VII, z. St.

Eine solche Verbindung der beiden Verse liegt aber nicht außerhalb des Bereiches der Möglichkeit; sie kann durch Annahme eines Anakoluths sogar ganz wahrscheinlich gemacht werden. Wie wäre es, wenn wir den V. 14 als unvollendeten Satz, V. 15 als eine Zwischenbemerkung und den unbequemen V. 16a u. b als eine anakoluthische Fortsetzung des in V. 14 begonnenen Urteils betrachten wollten? Vielleicht können wir uns den ganzen Hergang psychologisch folgendermaßen vorstellen: Paulus denkt nach, wieviele er denn überhaupt in dem 18monatlichen Aufenthalt zu Korinth persönlich getauft hat. Er erinnert sich an den Synagogenvorsteher und an Kajus; während er aber noch weiter nachsinnt, wird sein außerordentlich regsamer Geist gleich auf einen andern Gedanken gelenkt, den er sofort in Form einer Zwischenbemerkung zu Papier bringt (V. 15); dann erst vollendet er die Aufzählung, aber ohne die in V. 14 begonnene Satzkonstruktion wieder aufzunehmen. Paulus ist sich aber bewußt, daß seine Aufzählung vielleicht auch jetzt noch keine vollständige ist, und gibt dieser Möglichkeit in V. 16 auch Ausdruck.

Durch diese Annahme ist natürlich jeder Widerspruch zwischen V. 14 u. 16 ausgeschlossen. Allein es fragt sich, ob eine solche Auffassung mit Recht Anspruch auf Anerkennung erheben kann.

Drei Gründe scheinen mir zu ihren Gunsten zu sprechen.

1) Es wäre dem inspirierten Autor nicht möglich gewesen, nach der Zwischenbemerkung V. 15 ohne Wiederholung von Subjekt und Prädikat (wenigstens des Nebensatzes) einfach ‚καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον' als neues Objekt zu den zwei V. 14 genannten beizufügen. Also würde eine solche Annahme nichts Auffallendes enthalten.

2) Die Häufigkeit solcher Anakoluthe in den Paulusbriefen empfiehlt gleichfalls eine solche Auffassung. Es sei nur verwiesen auf Röm 2,17; hier beginnt der Vordersatz einer hypothetischen Periode, der kein Nachsatz folgt; V. 21 f werden 4 Fragesätze eingeschaltet, V. 23 greift auf V. 17—20 zurück und bildet dem Sinne nach den Hauptsatz, aber ohne die früher begonnene Konstruktion fortzuführen. Röm 5,12 ist der Nachsatz ganz unterblieben, Eph 3,1—7 fehlt das Prädikat, das erst nach den Schaltsätzen 8—13 in V. 14 in einem neuen Satze geboten wird[1]). Vgl. auch Gal 2,6, dessen 3 Teile mit unsern 3 Versen in der Struktur übereinstimmen, u. Röm 12,6—19.

3) Angesichts der Tatsache, daß keiner von den großen Exegeten der Vergangenheit und Gegenwart bis in die neueste Zeit hier eine

[1]) Vgl. Belser, Epheserbrief S. 82.

Schwierigkeit entdeckte, muß man sich verwundert fragen, wie es gekommen ist, daß bisher alles so achtlos an dem anscheinend so offen zutage liegenden Widerspruch vorübergegangen ist[1]). Meines Erachtens ist dies daraus zu erklären, daß man, ohne sich dessen reflex bewußt zu werden, ein Anakoluthon annahm und V. 16 als die natürliche, ungezwungene Fortsetzung von V. 14 betrachtete und nicht für einen Widerruf[2]).

10. Indessen verhehle ich mir nicht, daß diese Radikalkur, so bequem sie auch wäre, doch für sich allein wohl nicht genügend ist. Die Konstruktion ist doch sehr auffallend und entfernt sich etwas weit vom Gewöhnlichen. Somit dürfte es sich vorderhand empfehlen, mit der gegebenen Lösung sich nicht ausschließlich zufrieden zu stellen, sondern andere Auswege zu suchen.

§ 2. Stephanas stand außerhalb des Parteigetriebes

11. Die beiden nun folgenden Erklärungen kommen in der Annahme überein, Stephanas und seine Familie gehörten gar nicht zu den in V. 14 Angesprochenen; somit ist jeder Widerspruch mit V. 16 ausgeschaltet. Es soll also dem Pronomen ὑμεῖς eine engere, aber mit dem Text gut verträgliche Ausdehnung gegeben werden. Je nachdem nämlich der Kreis der in V. 14 Angeredeten enger oder weiter gezogen wird, kommt dem Pronomen der 2. Person der Mehrzahl eine engere oder weitere Bedeutung zu. Paulus hatte in V. 14 absichtlich das Pronomen ὑμεῖς in einem beschränkten Sinne genommen und von Stephanas und den Seinen abgesehen. Aber sie waren doch Angehörige der Gemeinde von Korinth und unter den Adressaten des Briefes miteinbegriffen; sie konnten die Worte des Apostels und das ‚ὑμεῖς' auf sich beziehen. Darum erwähnt sie der hl. Paulus nachträglich, um ja gewiß jedes Mißverständnis auszuschließen und den Einwurf abzuschneiden, als ob er durch tendenziöse Verkleinerung des Tatbestandes sich den Beweis erleichtere. Demnach wäre V. 16 weder

[1]) Vgl. die Unbefangenheit, mit der Euthymius Zigabenus den Vers erklärt (ed. Calogeras, Athenis 1887 I 194): ‚Ἐνθυμηθεὶς δὲ καὶ ἄλλους βαπτισθέντας ὑπ' αὐτοῦ προςέθηκε τοῖς ῥηθεῖσι δυσὶ καὶ τούτους'. Und wenn der hl. Thomas zur Stelle einfachhin bemerkt: ‚Quibusdam paucis nominatis quosdam alios addit', so setzt er voraus, daß die Aufzählung in V. 14 nicht nur objektiv, sondern auch nach der subjektiven Ansicht des hl. Paulus noch nicht abgeschlossen war.

[2]) Vgl. V. Hartl, Kath. Kirchenzeitung S. 136.

ein Widerruf von V. 14 noch eine Berichtigung, sondern nur eine aufklärende Bemerkung[1]).

12. Die erste Möglichkeit, Stephanas samt Familie vom Umfang des ὑμεῖς auszuscheiden, bietet sich in der Annahme, daß diese Personen außerhalb des Parteigetriebes von Korinth standen.

Die Ausführungen des Apostels in den ersten 4 Kapiteln richten sich gegen die streitenden Parteien. Nun ist es aber bekannt, daß der Umfang des Wortes ὑμεῖς in den Paulusbriefen öfters kleine Verschiebungen erleidet, je nachdem mehr die eine oder die andere Gruppe von Gemeindegliedern in den Vordergrund der Diskussion tritt. Nicht nur das doppelte ,du' in 1 Kor 7,27 bezieht sich auf verschiedene Persönlichkeiten, sondern auch das ,ihr' von 7,32 ist ein anderes als das V. 35. Somit wäre es entschieden keine Vergewaltigung des Textes, wenn man V. 14 zunächst nur auf jene beziehen wollte, gegen die der Apostel eben polemisiert, nämlich die Angehörigen einer der streitenden Parteien. Ja, es stände nichts im Wege, diese Worte wenn nicht ausschließlich, so doch in erster Linie auf die Paulus-partei zu beschränken (V. 13b).

Haben wir nun auch Grund, Stephanas und die Seinen als ,Farblose' zu betrachten? Seine Stellung in der Vorstehung und besonders sein Amt als Bote und somit Vertrauensmann der ganzen Gemeinde machen es nicht unwahrscheinlich, daß ihm das unselige Getriebe recht widerlich gewesen ist und er sich von ihm ferne gehalten hat. Dasselbe ergibt sich aus der Ermahnung des Apostels, dem Stephanas zu gehorchen (16,16). Wie könnte der Apostel einem, der eben noch ein erklärter Parteimann war, eine führende Stelle in einer Gemeinde anweisen, in der er die Eintracht wiederherstellen wollte? Die Annahme, daß die ,Seinen' dem Beispiel des Vaters gefolgt sind, hat selbstverständlich auch nichts gegen sich. Der Inhalt von V. 14 u. 16 wäre somit: ,von euch, den Parteimännern, habe ich

[1]) Eine dritte Möglichkeit, warum Paulus absichtlich ,das Haus des Stephanas' übergangen habe, könnte 16,17 andeuten, wo gesagt wird, diese Personen seien eben nicht in Korinth, sondern in Ephesus gewesen. Allein sie kommt wohl nicht ernstlich in Frage, denn 1. Paulus konnte den St. wegen einer vorübergehenden Abwesenheit nicht vom Kreise der Angesprochenen ausschließen. 2. Es läßt sich nicht erweisen, daß Fortunatus und Achaikus, die Begleiter des St., seine Söhne oder Sklaven waren und somit zu ,seiner Familie' gehörten.



nur zwei getauft. Daneben gibt es aber in der Zahl derjenigen, die dem Sektenwesen ferne stehen, eine Familie, die ich getauft habe'.

Auch der Chorherr Dr. V. Hartl sucht mit Recht an erster Stelle in dieser Annahme die Lösung des vorliegenden Problems. Paulus hat in V. 14 absichtlich den Stephanas nicht erwähnt. ,Soll man glauben können, daß Paulus unter seinen dreierlei Täuflingen gerade den vergessen habe, der den Brief, um den es sich handelt, direkt veranlaßt, . . . und seinerseits alles getan, um den Apostel zu beruhigen? Wir dürfen ruhig annehmen, daß Stephanas . . . der Führer des Anticliquentums in Korinth gewesen ist'. Nach V. Hartl hat der Apostel durch eine ganz gesonderte Erwähnung des Stephanas besonders auf ihn aufmerksam machen wollen. V. 14 u. 16 wäre zu umschreiben: ,Wenn ihr euch etwas einbildet: Stephanas ist ebenso wie ihr mein Täufling und zwar ist er noch dazu der erste von allen (16,15). Und gerade er hat das Parteienwesen nicht mitgemacht, sondern als vernünftiger Mann zu vermitteln und zu beruhigen gesucht' (S. 138 a).

13. Zur Kritik dieses Lösungsversuches sei indes bemerkt, daß er sich auf drei nicht ganz sicherstehende Voraussetzungen stützt. 1) Zunächst läßt sich die Neutralität des Stephanas nicht unwiderleglich beweisen. 2) Noch weniger können wir voraussetzen, daß Krispus und Gajus beim Sektenwesen beteiligt waren. Endlich 3) Paulus scheint hier wohl nicht so scharf unterschieden zu haben zwischen den Unparteiischen und solchen, die ins Sektenwesen verwickelt waren; vielmehr hat es den Anschein, als ob der Apostel eine Aufzählung aller von ihm in Korinth Getauften beabsichtige.

§ 3. Stephanas außerhalb von Korinth getauft

14. Noch eine dritte Möglichkeit bietet sich uns zur Aufrechthaltung der vollen Irrtumslosigkeit von V. 14 und zwar wiederum durch Annahme einer von Paulus gemachten Einschränkung des Wortes ὑμεῖς. Einen Fingerzeig dafür bietet 16,15, wo die in Frage kommende Familie den Ehrentitel ,ἀπαρχὴ τῆς Ἀχαίας, Erstlinge von Achaja' erhält. Das deutet nicht nur auf eine Bekehrung derselben vor den übrigen Christen in Korinth hin, sondern auch auf eine außerhalb dieser Stadt erfolgte Taufe. Stephanas gehörte in dieser Voraussetzung nach seinem Tauforte nicht der Gemeinde von Korinth an, in der er sich gegenwärtig aufhielt; er war ein Korinthier nur ratione domicilii, nicht ratione originis.

Diese Rücksicht hätte den Apostel bewogen, ihn in V. 14 stillschweigend zu übergehen. Paulus fand es aber passend, zur Vermeidung eines Mißverständnisses ihn nachträglich zu erwähnen.

Es ist Paul Wilh. Schmiedel, der im Handkommentar zum N. T. II² 98 diese Möglichkeit vorschlägt: ‚Stephanas war gerade der Erstbekehrte Achajas und augenblicklich bei Paulus (16,15. 17)... Dürfte man sich auf Akt 17,34 verlassen, so würde sie (die Vergeßlichkeit des Paulus) sich daraus erklären, daß Stephanas nicht in Korinth getauft war, sondern, da er der erste Christ Achajas war, als einer der ἕτεροι in Athen, das ja mit zu Achaja gehörte'.

Die letzte Bemerkung Schmiedels bedarf gleich einer Ergänzung. Nach dem offiziellen römischen Sprachgebrauch ist sie schlechthin unrichtig. Athen war ja damals nach seiner rechtlichen Stellung der römischen Weltmacht gegenüber eine civitas foederata; es war also nicht ein Teil der Provinz Achaja, sondern wenigstens rechtlich autonom. Wie die übrigen Städte, die mit Rom ein geschworenes Bündnis hatten, bildete es gleichsam eine Enklave in der Provinz Achaja und war dem Prokonsul in Korinth nicht untertan. Athen gehörte somit juridisch nicht zur Provinz Achaja[1]). Indessen läßt sich doch eine solche Redeweise im Munde des Apostels rechtfertigen. Er hielt sich ja nicht durchwegs an die offizielle Terminologie, sondern folgte mitunter dem populären Sprachgebrauch, der sich bekanntlich nicht immer mit dem offiziellen deckt[2]).

Danach hätte der Heidenapostel ganz gut den Stephanas den Erstling Achajas nennen können, weil er in Athen die Taufe empfangen und später nach Korinth übersiedelt war.

Allein es braucht nicht notwendig gerade Athen als Taufort festgehalten zu werden, um jenen Titel zu erklären. Vielleicht hat der Völkerapostel den Stephanas auf seiner Wanderung nach Athen oder von Athen nach Korinth in einem ungenannten Absteigequartier dem Christentum gewonnen[3]).

15. Noch eine andere Möglichkeit soll hier nicht ganz übergangen werden. Wäre es denn ganz unmöglich, jenen Ehrentitel ‚Erstling Achajas' seinem Träger zuzuerkennen in der Voraussetzung,

---

[1]) Vgl. Marquart-Mommsen, Römische Altertümer IV S. 327 f; Brandis in Pauly-Wissowa, Realenzyklopädie² I 191.

[2]) Vgl. A. Steinmann, Der Leserkreis des Galaterbriefes, S. 78—103 besonders S. 89.

[3]) L. Lemme: ‚Stephanas war also Athener, vielleicht auch nicht, sicher aber war er nicht Korinther und sicher ist er vor der Ankunft des Paulus in Korinth bekehrt'. Neue Jahrb. f. deutsche Theol. IV (1895) 117.

Stephanas sei vor der Gründung der Korinthergemeinde außerhalb Achajas getauft worden, habe sich dann in Korinth niedergelassen und sei dort der älteste Christ gewesen?

Eine merkwürdige Vermutung in spätgriechischer Zeit hat denn auch diesen Strohhalm einer Wahrscheinlichkeit aufgegriffen und für 1 Kor 16,15 nutzbar gemacht. Stephanas wird mit einer andern Persönlichkeit der apostolischen Zeit identifiziert, nämlich mit jenem Kerkermeister von Philippi, den der gefangene hl. Paulus vom Selbstmord rettete und zum Glauben bekehrte (AG 16,23—37). Der etwa dem 11. Jahrhundert angehörige Abschreiber einer Minuskelhandschrift der Ambrosiana in Mailand (früher 137 genannt, von Hilgenfeld mit M, nach v. Soden mit α 364 bezeichnet) fügte AG 16,27 nach dem Worte ὁ δεσμοφύλαξ die Glosse ein ‚ο πιστος Στεφανας‘ (A. Hilgenfeld, Acta Apostolorum graece et latine, Berolini 1899, p. 72)[1]); dieselbe Vermutung findet sich im Ökumeniuskommentar[2]) und bei Theophylakt[3]).

Höchstwahrscheinlich haben wir es hier mit einer wertlosen Mutmaßung zu tun, die sich aus unserm Texte und dem Bericht der Apostelgeschichte von der Taufe jenes Kerkermeisters samt seiner Familie bildete. Allein es könnte ihr doch die richtige Erinnerung zugrunde liegen, daß der ‚Erstling Achajas‘ nicht in Korinth, sondern anderswo die Taufe empfangen hat, freilich nicht in Mazedonien, sondern in Achaja selbst; vielleicht war es, wie gesagt, Athen oder eine kleinere Station auf der Reise des Apostels, von der uns der hl. Lukas nichts berichtet.

Für 1 Kor 1,14 kann diese Annahme psychologisch gut gerechtfertigt werden. Der Völkerapostel läßt die 18 Monate, die er in Korinth verweilt, im Geiste vorüberziehen, besonders die einzelnen Feste, an denen das Sakrament der Wiedergeburt gespendet wurde. Dabei fragt er sich, wann er sich persönlich bei diesen hl. Handlungen beteiligt habe; er erinnert sich nur an die Taufe zweier Männer, Krispus und Gaius. Erst nachträglich kommt ihm noch eine von außen zugewanderte Familie in den Sinn, die er doch nicht ganz

[1]) Die soeben erschienene Schlußlieferung des I. Bandes von Soden, Die Schriften des N. T. führt S. 1744 noch eine Handschrift der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek von Petersburg (δ 299) an mit dieser ‚sonst zurzeit nicht nachgewiesenen Addition‘.

[2]) Migne PG. 118,232. Zu AG 16,27 ‚Ἔξυπνος γενόμενος ὁ δεσμοφύλαξ‘ folgt die Bemerkung: ‚Οὗτός ἐστιν ὁ Στεφανᾶς, οὗ μνημονεύει Παῦλος ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους πρώτῃ‘.

[3]) Zu AG 16,37. Migne PG 125,737. In neuerer Zeit erwähnen diese Identifikation vermutungsweise A. Calmet (zu AG 16,33) und Hugo Grotius Opera theologica, Basileae 1737, II 627 a.

übergehen durfte, weil sie sich dauernd in Korinth angesiedelt hatte. Die Frucht dieser Reflexion ist V. 16 a. Da ihm aber noch einfällt, es könnten sich vielleicht mittlerweile auch andere auswärtige Christen dort niedergelassen haben, so fügt er vorsichtshalber auch V. 16 b hinzu.

16. Indes kann auch gegen diese Annahme in beiden Formen (Taufe in Achaja oder Taufe in Mazedonien) ein Bedenken geltend gemacht werden, und zwar gerade aus dem Pronomen ὑμεῖς. Paulus sagt nicht, er habe in Korinth nur zweimal getauft, sondern er habe nur zwei von den gegenwärtigen Mitgliedern der Gemeinde von Korinth, die er anredet, getauft; das Pronomen ὑμεῖς darf nicht ohne weiteres in ein ‚ἐν Κορίνθῳ' verwandelt werden. Allein ganz ausgeschlossen bleibt eine solche kleine Lizenz doch nicht.

Die bisher besprochenen Auswege suchten die Annahme eines Irrtums in V. 14 vollständig abzulehnen. Wir haben gesehen, daß sie kaum imstande sind, alle Schwierigkeiten restlos zu beheben. Untersuchen wir nun die Lösungen, welche einen Irrtum in V. 14 zugestehen.

§ 4. Enthält V. 14 einen sofort korrigierten Irrtum?

17. Ein Grundgesetz der Hermeneutik fordert, daß man einen Bibelvers nie aus dem Kontext herausreiße, sondern ihn stets im Lichte der Umgebung d. i. der vorangehenden und folgenden Verse betrachte.

Man könnte versucht sein, durch Anwendung dieses Prinzips das in V. 14 enthaltene Problem zu lösen. Gleich der zweitfolgende Vers bringt ja eine zu seinem Verständnis notwendige Korrektur, und somit wird der Leser vor einem Irrtum bewahrt; er weiß, wie er V. 14 zu nehmen hat.

Alf. Schulz macht auf diesen Ausweg aufmerksam, aber mit Recht nur dazu, um ihn abzulehnen: ‚Man könnte sagen, das Charisma der Inspiration habe ja den hl. Paulus doch vor dem Irrtum bewahrt, indem es bewirkte, daß er nachträglich seinen Irrtum einsah, und es habe ihn zum Niederschreiben des berichtigenden Verses 14 [lies 16] veranlaßt' (BZ VIII [1909] 152). Aber man wird dem genannten Exegeten unbedingt beistimmen, wenn er diese Ausflucht widerlegt: ‚Allein das ist undenkbar; denn wenn die Inspiration ihn vor diesem Irrtum bewahren sollte, so mußte sie schon bei V. 14 einsetzen. Man kann nicht eine solche Wirkung der Inspiration in V. 14 latent sein und erst V. 15 [lies 16] in Kraft treten lassen. Wenn die Inspiration es ist, die den Schriftsteller vor jedem, auch dem geringsten Irrtum zu bewahren hat, dann darf sie auch nicht einen Augenblick lang aussetzen'.

In der Tat muß man zugeben, daß eine solche nachträgliche, wenn auch sofort erfolgte Korrektur von Seite des göttlichen Elementes der Inspiration unzulässig ist. Sie würde sich wie ein Flickwerk ausnehmen und muß als höchst unwürdig bezeichnet werden. Aber sie ist nicht nur unwürdig, sondern vermag auch nicht den einmal begangenen Fehler vollständig gut zu machen. Wenn in einem Examen der Kandidat sofort nach einer unrichtigen Antwort den Irrtum zurücknimmt, so wird ihm wohl der Fehler milder angerechnet, aber ‚gesprochen ist gesprochen'.

Es ist also absolut keine Möglichkeit vorhanden, durch eine solche Annahme die Schwierigkeit zu lösen. Eher könnte man sich fragen, warum Paulus nicht die unrichtige Behauptung gleich getilgt oder in den V. 14 die Worte ‚καὶ τὸν Στεφανᾶ οἶκον' eingefügt hat, wenn er unter dem Einfluß der Inspiration sich seines Versehens auf der Stelle bewußt wurde.

Prof. Vinzenz Hartl scheint indes diesen Ausweg als möglich vorzuschlagen. ‚Es ist eine allzu mechanische Vorstellung von Inspiration und Irrtumslosigkeit, wenn man ihre Wechselwirkung statt auf die ganze Niederschrift zu beziehen, auf jedes einzelne Sätzchen kleinweise verteilen will. Gott will, daß der Hagiograph dem Leser die Wahrheit sagt; ob er sie in einem Satz auf einmal oder in mehreren Sätzen ausspricht, das ist doch belanglos. Dafür nun, daß Paulus die Wahrheit sagte, hat Gott hier tatsächlich gesorgt, und zwar fast auffallender, als wenn sie der Apostel in demselben Satze ausgesprochen hätte ... Wir halten daran fest, daß Gott den Hagiographen davor bewahrte, Irrtümer auszusprechen; auf welche Weise er dies verhüten wollte, müssen wir wohl oder übel Gott selbst überlassen. Sprach der Hagiograph einen halbwahren, ja für sich allein genommen unwahren Satz aus, dann mußte Gott dafür sorgen, daß dieser Hagiograph selbst ihn rechtzeitig korrigiere'.

Meines Erachtens ist die Lösung nicht auf diesem Wege zu suchen. Denn nach der Theorie der Realinspiration der Bibel ist jedes in ihr niedergelegte Urteil Gottes Wort und somit irrtumsfrei, und eben dadurch wird Gott zum Autor des ganzen Buches, daß er jeden einzelnen Satz durch den Hagiographen niederschreiben ließ.

Indessen scheint es mir, als ob der hochw. Verfasser bei den letzten Worten den oben n. 9 vorgeschlagenen Ausweg der Annahme eines Anakoluths im Auge gehabt hätte. Wenn die zwei Sätzchen V. 14 u. 16a nur Teile eines einzigen Urteils sind, dann ist das erstere nur halbwahr und die Korrektur ist noch rechtzeitig angebracht worden, nämlich vor dem Abschluß des ganzen Urteils.

§ 5. Ungenauigkeiten in der populären Redeweise

18. Vielleicht könnte es genügend erscheinen, sich auf Ungenauigkeiten zu berufen, die mit der populären Redeweise verbunden sind. Man denke zB. an die Hyperbeln. Im wörtlichen Sinne enthalten sie einen Irrtum, aber jedermann weiß, daß sie nicht so zu fassen sind, da gewisse Redeweisen nicht auf die Goldwage gelegt werden dürfen. Die Hyperbel ist eben eine *decens* veri elatio; die Übertreibung wird geduldet, da sie sich nur auf die Form und nicht auf die Sache bezieht.

So könnte vielleicht auch hier ein ähnlicher Ausdruck vorliegen. Der Apostel will sagen, ‚ich habe wenige getauft' und tut das in einer etwas scharfen Form, ohne daß er seine Worte besonders genau nehmen wollte.

Der Ausweg wäre gewiß empfehlenswert und zur Lösung geeignet; nur ist die Fassung, in der V. 14 tatsächlich vorliegt, ihm nicht sonderlich günstig. Wenn der Satz einfach lauten würde, ‚ich habe zwei getauft', so könnte man natürlich ein ergänzendes ‚etwa' einschieben und die Zahl erhöhen; aber der hl. Paulus hat sich einer exklusiven Fassung bedient und gesagt: Ich freue mich, nicht mehr als zwei von euch getauft zu haben. Durch diese Verneinung ist aber die kontradiktorisch entgegengesetzte Möglichkeit einer größeren Zahl von Täuflingen rundweg ausgeschlossen, da jedes Urteil zugleich sein kontradiktorisches Gegenteil ausschließt.

Sodann ist hier die populäre Redeweise nicht ohne weiteres als solche zu erkennen. Wenn jemand die Worte ‚das ist mein höchstes Glück' gebraucht, so versteht es ein jeder von selbst, daß er nur eine besondere Freude ausdrücken will. Anders ergeht es dem Leser von 1 Kor 1,14: er denkt keineswegs an eine Ungenauigkeit, die dem Ausdruck anhaften könnte, sondern nimmt die Worte, wie sie liegen, er läßt ‚nur zwei' für zwei gelten und nicht etwa für fünf.

Doch sei es versucht, das hier verwendete Prinzip, es liege keine fixe Behauptung vor, in anderer Weise für unsern Text anzuwenden.

§ 6. Paulus deutet uns an, daß er in V. 14 nur seine subjektive Meinung vorlegen will.

19. Das Folgende will nur als Versuch gelten, der vorgelegt wird für den Fall, daß keine der bisher besprochenen Lösungen be-

friedigen sollte. Daß dieser Abschnitt den breitesten Raum in der vorliegenden Abhandlung einnimmt, soll nicht andeuten, daß diese Möglichkeit als die wahrscheinlichste gelten soll. Schon der Umstand, daß sie etwas kompliziert erscheint, spricht nicht zu ihren Gunsten.

Es handelt sich darum, den kritischen Teil von V. 14 nicht als ein Urteil über den objektiven Sachverhalt, sondern als eine bloße Mitteilung der subjektiven Meinung des hl. Schriftstellers zu erklären. Die Hauptsache dabei ist der Nachweis, daß der hl. Paulus selbst durch die grammatikalische Form, die er gewählt hat, eine solche Annahme irgendwie nahelegt. Wenn sich dies beweisen läßt, dann liegt der Irrtum außerhalb des Gebietes, auf dem sich die Bibelfrage bewegt.

Es empfiehlt sich, in dieser Untersuchung schrittweise vorzugehen und mit der quaestio iuris zu beginnen.

1. Jede Schwierigkeit ist gehoben, wenn es erlaubt ist, die fraglichen Worte als einen innerlich abhängigen Kausalsatz aufzufassen.

20. Von einem Irrtum kann nur dann die Rede sein, wenn ein Urteil ausgesprochen und auf einen objektiven Sachverhalt bezogen wird, mit dem es tatsächlich nicht übereinstimmt. Das äußere Zeichen eines Urteils, dieser innern Denktätigkeit des Menschengeistes, ist der Satz. Aber nicht jeder Satz enthält ein Urteil (man denke nur an die Frage-, Wunsch- und Befehlsätze). Dies trifft ausschließlich bei den Aussagesätzen zu und von diesen in erster Linie bei den Hauptsätzen. Nebensätze können nur dann als wahr und falsch bezeichnet werden, wenn sie wenigstens virtuell eine Aussage enthalten. Wenn ich sage: ‚Der Kranke ging spazieren, um sich zu erholen', so will ich nicht behaupten, daß er tatsächlich erfrischt nach Hause zurückkehrte oder daß ein Spaziergang bei seinen Gesundheitsverhältnissen ein zur Erreichung des intendierten Zweckes geeignetes Mittel war: der Satz bleibt vielmehr auch dann wahr, wenn jener Kranke gerade infolge des Spazierganges gestorben ist und somit dieser bei dem fortgeschrittenen Krankheitsstadium absolut keine Erholung bedeutete. Hier wird nur die innere Anschauung der handelnden Person und ihre Absicht ausgesprochen und zugleich betont, daß beide auf die Wahl des äußern Mittels einen Einfluß ausgeübt haben. Ein solcher Nebensatz drückt also nur den Gedanken des Subjektes

des Hauptsatzes aus. Man unterscheidet demnach äußerlich und innerlich abhängige Nebensätze, je nachdem der Sprecher ein Urteil über die objektive Wirklichkeit vorlegen oder nur die Meinung des Subjektes des Hauptsatzes wiedergeben will.

Besonders klar tritt dieser Unterschied bei den Kausalsätzen zutage. Die lateinische Sprache unterscheidet genau zwischen der realen Wirklichkeit und der bloßen subjektiven Vorstellung des denkenden Subjektes. Wenn es heißt: ‚Caesar offensus erat, quia Pompeius eum offenderat', so wird die Tatsächlichkeit der Beleidigung zugestanden. Wenn aber der Satz lautet: ‚Caesar offensus erat, quia Pompeius se offendisset', so soll nur die Meinung des gereizten Cäsar hervorgehoben werden, ohne daß ein Urteil gefällt würde über das Geschehene. Der zweite Satz bleibt somit im Gegensatz zum ersten jederzeit wahr, einerlei ob die Ehrenbeleidigung eine wirkliche oder eine bloß eingebildete war, die nur in einem Mißverständnis oder in einem zu hoch geschraubten Ehrgefühl ihren Grund hatte. Der Schriftsteller will auch dies weder behaupten noch in Abrede stellen, er spricht sich darüber gar nicht aus, sondern läßt es mit weiser Zurückhaltung dahingestellt, weil er darüber entweder nicht entscheiden kann oder nicht entscheiden will. Er berichtet nur über zwei Akte im Gemüte des Cäsar: über einen Verstandesakt (Auffassung eines Wortes als Beleidigung) und einen Willensakt (Zorn) und stellt die Abhängigkeit des letztern vom erstern fest.

21. In dieser Hinsicht ist nun die griechische Sprache weniger vollkommen als die lateinische. Es fehlt ihr nämlich ein für alle Fälle ausreichendes Mittel, um diese kluge Reserve aufs subjektive Gebiet, die innerliche Abhängigkeit, auszudrücken.

In Hauptsätzen kann der Optativ zu diesem Zwecke verwendet werden als ‚Ausdruck des bloß Vorgestellten, der subjektiven Annahme, wobei das Verhältnis dieser Annahme zur Wirklichkeit außer Betracht bleibt'[1]). Auch in Nebensätzen kann dies Verhältnis bezeichnet werden, aber nur dann, wenn das Prädikat des regierenden Satzes eine historische Zeitform ist[2]). Dagegen gilt: ‚Der Nebensatz muß dieselbe Tempus- und Modusform haben wie der entsprechende unabhängige Satz, wenn er von einem Haupttempus abhängt'[3]). Somit ist der Gebrauch des Optatives in diesem Falle ein sehr beschränkter. ‚Der Optativ kann nur der Begleiter einer

---

[1]) Kühner-Gerth, Grammatik der griech. Sprache[3] II § 395, 2.

[2]) Ebd. II[3] § 550, 4.

[3]) § 550, 2c.



historischen Zeitform im Hauptsatz sein; wo er von einem Haupttempus abhängt, zeigt sich bei näherer Betrachtung, daß das Haupttempus im Hauptsatze die Bedeutung einer historischen Zeitform einschließt'[1].

Im klassischen Idiom der Hellenen, das sonst mit so vielen Feinheiten ausgestattet ist, konnte demnach eine solche Reserve oft nicht durch die Wahl des Modus ausgedrückt werden. Dies wird noch viel mehr für die Umgangssprache, zu der der neutestamentliche Dialekt gehört, anzunehmen sein, die gewiß nicht genauer unterschied als die Schriftsprache. Hier kommt noch in Betracht die Seltenheit des Optativs im ganzen N. T. Nur Lukas gebraucht ihn in Nebensätzen und zwar, eine Ausnahme abgerechnet, nur in indirekten Fragesätzen; niemals findet er sich nach ὅτι[2]); in der indirekten Rede aber wird er nie durch den Konjunktiv ersetzt[3]).

Statt weiterer Untersuchungen sei hier auf einige Fälle hingewiesen in denen der hl. Schriftsteller nur eine subjektive Ansicht wiedergibt, ohne daß diese Zurückhaltung in der Wahl des Modus irgendwie zum Ausdruck kommt. Der hl. Lukas leitet (18,9) die herrliche Parabel vom Pharisäer und Zöllner mit den Worten ein: εἶπεν [Ἰησοῦς] πρός τινας τοὺς πεποιθότας ἐφ' ἑαυτοῖς ὅτι εἰσὶν δίκαιοι. Es ist ganz einerlei, ob hier die Konjunktion ὅτι kausal oder rezitativ zu nehmen ist: in jedem Falle ist es klar, daß nichts über die objektive Wirklichkeit berichtet, sondern nur die subjektive Meinung der eingebildeten Pharisäer bloßgestellt werden soll. Aber ein Wechsel des Modus ist hier nicht zu beobachten. Analog damit ist (nach einer gewiß möglichen Auffassung) das Wort des Herrn von den 99 Gerechten, ,die der Buße nicht bedürfen' (οἵτινες οὐ χρείαν ἔχουσιν μετανοίας Lk 15,7): der Heiland will kein Werturteil abgeben über ihre tatsächliche Gerechtigkeit, sondern nur ihre eingebildete Selbstüberhebung offenbaren. Und doch findet sich kein einschränkendes Zeichen, das unser ,angeblich' ausdrücken würde. Nur durch den Gebrauch eines Nebensatzes wird der Leser aufmerksam gemacht, er möge sich hüten, vorschnell einen Schluß auf die Wirklichkeit zu machen. In der Parabel von den Arbeitern im Weinberg heißt es: ἐλθόντες οἱ πρῶτοι ἐνόμισαν ὅτι πλεῖον λήμψονται, während die Vulgata genau die innerliche Abhängigkeit bezeichnet: quod plus *essent* accepturi (Mt 20,10).

---

[1]) Ebd. § 551, 2.

[2]) Blaß, Grammatik des neutest. Griechisch[2] § 66, 3. Weiteres bei J. H. Moulton, A Grammar of New Testament Greek. I[2] Edinburgh 1906, p. 194—199; E. Burton, Syntax of the Moods and Tenses in N. T. greek, Chicago 1900, p. 132—142.

[3]) Blaß[2] § 65; Moulton I[2] 184—194.

22. Es bedarf keines Beweises, daß solche innerlich abhängige Sätze als absolut irrtumslos anzusehen sind. Der Sprecher will eben die psychologisch berechtigten Gedanken mitteilen, wie sie im denkenden Subjekte vorhanden waren, mit allen Mängeln und Fehlern. Wenn nun der Nachweis gelingen sollte, daß auch an unserer Stelle nicht mehr als die subjektive, dem Irrtum ausgesetzte Ansicht des Schreibers mitgeteilt wird, dann wäre die biblische Irrtumslosigkeit außer Gefahr; diese bestände ja dann gerade in der treuen Wiedergabe des augenblicklichen Gedankens, so wie er ist, mit der Gefahr des Irrtums und der Vergeßlichkeit.

Doch auf eine besondere Schwierigkeit sei gleich hier aufmerksam gemacht. Man begreift es leicht, daß ein Schriftsteller, wenn er die Gedanken eines andern wiedergibt, oft sein Urteil zurückhält und sich nicht darüber äußern will, ob diese der Wahrheit entsprechen. Aber gilt dies auch dann, wenn er seine eigenen Anschauungen offenbart? Will denn nicht jedermann, sobald er die erste Person gebraucht, sich auf den festen Boden der objektiven Wirklichkeit stellen und für seine Aussagen gut stehen?

Dennoch ist es nicht zu bezweifeln, daß auch in solchen Fällen der Sprecher mitunter nur seine subjektive Meinung referieren will. Jeder, der sich des Prinzips ‚errare humanum est‘ bewußt ist, wird, wenn er klug und vorsichtig zu Wege geht und die Wahrheit als höchste Norm vor Augen hat, gar oft seine Ansicht als nur problematisch und subjektiv vortragen; er wird sich hüten, für sie stets mit seiner ganzen Autorität einzutreten, sie auf das Reich der objektiven Wirklichkeit beziehen zu wollen. Wir deuten die Beschränkung durch eine ausdrückliche Bemerkung an, wie zB. ‚meines Erachtens‘, ‚soviel ich sehe‘, ‚anscheinend‘, ebenso wie wir Mitteilungen anderer durch ein ‚angeblich‘, ‚nach der Aussage des X.‘ als solche kennzeichnen, denen wir nicht unsere volle Zustimmung geben möchten. Der Lateiner greift im gleichen Falle entweder zu einem ‚ni fallor‘ oder er setzt den Konjunktiv[1]). Daß im Griechischen die Andeutung dieser Reserve oft nicht durch einen Moduswechsel möglich ist, ändert nichts an der Sache; es beweist bloß, daß die nur subjektive Gültigkeit manchmal nicht auf den ersten Blick zu erkennen ist. Es wird sich unten (n. 26) zeigen,

---

[1]) Vgl. Cicero, Tusc. 1,4,7. Hanc perfectam philosophiam semper iudicavi, quae de maximis quaestionibus copiose posset ornateque dicere.



daß besonders bei Zeitwörtern der Gemütsstimmung auch eigene Gedanken oft nur als solche vorgebracht werden.

23. Was gilt nun für den Fall, daß die innere Abhängigkeit zweifelhaft, wenngleich sicher möglich erscheint? Es ist ein allgemeines Prinzip, daß man in die Worte eines andern nicht mehr hineinlegen darf, als sie erfordern. Die Worte sind Zeichen; was sie nicht sicher andeuten, ist schlechthin nicht ausgesprochen. Wenn es zweifelhaft ist, ob ein Wort einen Eid enthält oder nur einen Vorsatz, darf man nicht von einem Eide sprechen. Wer ein Wort eines Freundes, das vielleicht als Versprechen, vielleicht aber nur als frommer Wunsch gelten kann, gleich als bindende Zusage auffaßt, ist selbst schuld, wenn er sich später getäuscht sieht.

An dasselbe Prinzip haben wir uns zu halten bei einer Entscheidung zwischen innerlicher und äußerlicher Abhängigkeit von Sätzen. Darf man, bevor es klar ist, ob ein Schriftsteller die Gedanken eines andern, die er wiedergibt, zu seinen eigenen macht, dies ohne weiteres annehmen? Gewiß nicht; die Präsumption steht auf Seite der nur innern Abhängigkeit; die äußere ist Fall für Fall zu beweisen. Dasselbe gilt wohl auch von der Mitteilung der eigenen Meinung; wenn es nicht klar ist, ob der Sprecher für sie eintreten will, darf man dies nicht voraussetzen und besonders nicht bei Zeitwörtern der Gemütsstimmung (n. 26).

2. V. 14 kann als innerlich abhängiger Kausalsatz aufgefaßt werden.

24. Wie ist nun der vorliegende Kausalsatz zu nehmen? Enthält er notwendig eine Aussage über die objektive Wirklichkeit oder sieht er von ihr ab, um sich mit einer bloßen Aussprache der subjektiven Ansicht des Schriftstellers zu begnügen?

Das Verbum des Hauptsatzes in V. 14 εὐχαριστῶ steht in einer Hauptzeit, dem Präsens, und es zeigt sich keine Möglichkeit, dasselbe als ein Perfekt aufzufassen. So liegt denn der Fall vor, in dem eine etwa vorhandene innerliche Abhängigkeit im Nebensatz auch in der klassischen Sprache nicht durch die Wahl des Modus ausgedrückt werden kann. Somit ist mit der Möglichkeit zu rechnen, daß wir einen innerlich abhängigen Satz vor uns haben.

Doch müßte der Apostel nicht in diesem Falle jenen Modus gebrauchen, der im unabhängigen Satz stehen würde, nämlich den

Optativ oder den Konjunktiv, um seiner Behauptung die notwendige Reserve zu geben und sie als nur wahrscheinlich hinzustellen? Keineswegs, denn weder βαπτίσω noch βαπτίσαιμι drückte eine Vergangenheit aus[1]) wie der Indikativ des Aoristes. Dem Apostel ist es aber gerade darum zu tun, die vergangenen Taufen aufzuzählen. Oder könnte vielleicht die Partikel ἄν nachhelfen? Keineswegs, denn so hätten wir den irrealen Fall ausgedrückt, ‚ich hätte niemanden getauft'.

Wir sehen also, daß der inspirierte Autor ohne eine Umschreibung (zB. ὅσον μέμνημαι, εἰ μὴ ἁμαρτάνω) eine einschränkende Reserve nicht anbringen konnte.

Daß er aber nicht zu einem solchen Mittel greift, erklärt sich genügend aus der gewöhnlichen Sprechweise. Diese zieht es eben vor, den problematischen, opinativen Charakter einer Behauptung nicht auszudrücken, falls sie dies nur durch lange Umschreibungen zu leisten vermöchte.

3. Paulus legt V. 16 b wirklich nur seine subjektive Erinnerung vor.

25. Dies ergibt sich aus dem Wortlaut des Satzes. Der Apostel teilt uns V. 16 folgende drei Sachen mit: 1) er hat die namentlich erwähnten Personen getauft; 2) er erinnere sich augenblicklich an niemand andern; 3) er hält es aber für nicht ausgeschlossen, daß es deren noch mehr gibt.

Somit gibt er hier treu seine subjektive Erinnerung wieder. Eine solche offene Aussprache über die Unzulänglichkeit des eigenen Wissens, wie sie auch 2 Kor 12,2 f uns entgegentritt, hat selbstverständlich keinen Schatten eines Irrtums an sich. Hier ist es ja direkt die eigene Erkenntnis, über die ein Urteil mitgeteilt wird[2]).

4. Auch V. 14 bleibt vollständig wahr, wenn er nur ein Ausdruck der subjektiven Meinung des Apostels ist.

26. Prof. A. Schulz scheint der Meinung zu sein, daß der vorsichtig zurückhaltende Ton von V. 16 b erst durch den Irrtum

---

[1]) Die Vergangenheit liegt ‚außerhalb des Bereiches' des Konjunktivs (Blaß, Grammatik² § 64, 1). Tatsächlich findet sich nach ὅτι nie der Optativ und der Konjunktiv nur selten und dann stets mit Futurbedeutung zB. Röm 3,8.

[2]) Vgl. A. Schulz S. 151: ‚Die Behauptung, daß er sich auf niemand besinne, ist subjektiv und objektiv wahr'. Vgl. Ch. Pesch, De inspiratione p. 453.



veranlaßt wurde, auf dem sich Paulus soeben selbst ertappt hat (vgl. n. 3). Dagegen ist nun zu beweisen, daß der hl. Schriftsteller schon in V. 14 die eigene Meinung mit derselben Reserve vorgetragen hat, wenn dieser Charakter auch nicht so klar zutage tritt wie in V. 16. Dies ergibt sich schon aus dem Zwecke der Darlegung.

Der Völkerapostel will dem Parteigetriebe in Korinth ein Ende machen, er will besonders jene Gruppe gleichsam auseinanderpeitschen, die sich nach ihm benannte. Diesen soll klar gemacht werden, daß er von solchen Anhängern absolut nichts wissen will und ihr Vorgehen durchaus mißbillige; die ‚Pauliner' sollten sehen, daß der Apostel, das ideale Haupt der Partei, mit allen Kräften ihre Auflösung betreibe. Er erinnert sich, daß nur sehr wenige, nämlich Krispus und Gajus, dazu Anlaß hätten, sich Pauliner zu nennen. Der Gedanke kommt ihm für seine Argumentation äußerst gelegen; er empfindet Freude über die ganz minimale Zahl der ‚Pauliner'. Diese Freude will der Apostel den Korinthern mitteilen. Das Urteil, welches V. 14 vorlegt, ist im Worte ‚εὐχαριστῶ' enthalten; dies wird vom hl. Schriftsteller an erster Stelle mitgeteilt. Der Grund der Freude liegt unmittelbar in der subjektiven Erinnerung und nur mittelbar im objektiven Tatbestand. Es ist ja bekannt, daß nicht das äußere Objekt des Willensaktes an sich betrachtet diesen hervorruft, sondern das Objekt, insofern es vom Verstand erkannt wird. Dabei kann es nun subjektiv gefärbt erscheinen, es kann richtig und verkehrt aufgefaßt, unterschätzt und zu hoch gewertet werden. Aber einerlei, das alles hat mit der Wahrheit und Ehrlichkeit der einmal vorhandenen Freude nichts zu schaffen. Der Apostel will ja den psychologischen Grund seiner Freude angeben; ob er objektiv gar nicht oder nur teilweise richtig ist, hat keine Bedeutung für den intendierten Zweck.

Nicht darauf kommt es ihm hier an, seine subjektive Freude in allem zu legitimieren; nein, er will sie einfach aussprechen, so wie sie ist, mit den psychologischen Voraussetzungen, die sie im Augenblicke des Niederschreibens für ihn hatte. V. 14 kann also mit der nachfolgenden Korrektur (V. 16) folgendermaßen umschrieben werden: ‚Es wäre mir sogar lieb, noch weniger getauft zu haben, als es tatsächlich geschehen ist'.

27. Daß aber hier ein objektiv nicht ganz zutreffender Grund herhalten muß, um eine subjektive Stimmung zu erklären, das verstößt keineswegs gegen die Irrtumslosigkeit der Bibel. Im Gegenteile, die volle Wahrheit bei Mitteilungen über innere Stimmungen besteht

eben darin, daß der augenblickliche Gedanke mit all seinen Begleiterscheinungen so ausgesprochen wird, wie er vorhanden ist. Als der hl. Geist den Hagiographen dazu bewog, das εὐχαριστῶ niederzuschreiben, konnte der psychologische Grund nicht umgangen werden; er erscheint in ganz naiver Offenheit.

Wohl ist hier nicht wie sonst in den Fällen innerlicher Abhängigkeit der Sprecher vom denkenden Subjekte verschieden; aber das ändert nichts Wesentliches. Wir haben hier wie in dem oben n. 20 mitgeteilten Beispiel eine doppelte Funktion zu unterscheiden: eine Gemütsstimmung mit ihrer psychologischen Voraussetzung, der irrigen Erinnerung und die Mitteilung derselben. Letztere erfolgt hier wohl durch dieselbe Person. Aber wir haben doch das Recht, analog wie bei den eigentlichen Zitaten, in denen fremde Gedanken referiert werden, die veritas citationis von der veritas rei citatae zu unterscheiden. Es wäre allerdings zuviel behauptet, wollte man eine solche Eröffnung des eigenen Innern mit den Zitaten, durch die fremde Gedanken oder Worte mitgeteilt werden, ganz auf dieselbe Stufe stellen. Wer die Gedanken eines andern wiedergibt, der billigt sie dadurch noch keineswegs, er tritt nur ein für die veritas citationis, nicht aber für die veritas rei citatae. Wer aber eigene Gedanken eröffnet, der bürgt für ihre Wahrheit, aber nur bis zu einem gewissen Grade, und wer unter dem Charisma der Inspiration subjektive Vorgänge erzählt, verbürgt sich für die Wahrheit seiner Darstellung nur in dem Sinne, daß sie seinem Innern für den Augenblick der Eröffnung entspricht. Als Paulus in V. 14 seiner Freude Ausdruck verlieh, stützte er sich in der Tat nur auf den Gedanken, daß er den Gajus und Krispus allein getauft habe. Weit entfernt also, daß er durch die ausschließliche Erwähnung dieser zwei Personen in jenem Verse eine Unwahrheit berichtet hätte, hat er nur so die Wahrheit sagen können. Erst als er von seiner freudigen Stimmung Kunde gegeben hatte, denkt Paulus auch daran, wie die Sache denn eigentlich objektiv und historisch sich verhält, und von dieser Erwägung geführt gibt er dann V. 16 die notwendigen Ergänzungen.

Von einer eigentlichen Korrektur des V. 14 durch V. 16 kann demnach nicht die Rede sein: dasjenige, was V. 16 gesagt wird, bezieht sich ja auf etwas ganz anderes, als wovon V. 14 berichtete. Wohl aber kann V. 16 als Korrektiv gegen eine irrtümliche Auffassung von V. 14 seitens eines Bibellesers angesehen werden.

28. Damit kommen wir auf ein letztes Versehen zu sprechen, das Prof. Schulz begangen hat. Er schreibt (S. 152): ‚Was den hl. Paulus auf sein Versehen aufmerksam macht, ist einzig und allein sein Gedächtnis, seine Erinnerung, die ihm nach dem Niederschreiben von V. 14 kam, also etwas rein Natürliches‘[1]). Es wird dem Verfasser wohl nicht so leicht sein, diese Behauptung zu beweisen, sie scheint vielmehr als unrichtig abgelehnt werden zu müssen. Steht denn nicht der hl. Schriftsteller in all den Handlungen, welche die Abfassung seiner Schrift direkt betreffen, unter einer ganz besonderen Leitung des hl. Geistes? Sie bezieht sich auch auf alle vorbereitenden Schritte: auch wenn er Quellen aufsucht, wenn er mündliche Erkundigungen einzieht, wenn er diese seine Erfahrungen einer prüfenden Kritik unterzieht, ist es der Haupturheber der hl. Schrift, der alle seine Schritte leitet. Obgleich nun Gottes Tätigkeit erst beim letzten Akte, dem äußern Niederschreiben, mit ihrer vollen Kraft einsetzt und die ganze Gewähr übernimmt, so ist sie doch schon früher in Tätigkeit gewesen. Man vergleiche die Art, mit der der hl. Geist den feierlichen Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes seinen unfehlbaren Beistand gewährt. Es ist zwar erst der Schlußakt, die Abstimmung der Konzilsväter und die Kathedralentscheidung, die auf Unfehlbarkeit Anspruch machen kann, aber doch werden auch die vorbereitenden Untersuchungen besonders geleitet. Kann sich nun hier der göttliche besondere Beistand nicht gerade dadurch betätigt haben, daß das Erinnerungsvermögen des Apostels angeregt und so zu einer Korrektur seiner früher ausgesprochenen subjektiven Meinung veranlaßt wurde?

Ein spezieller Grund kann hier dem hl. Geist Veranlassung zu einem besondern Eingriffe geboten haben. V. 14 bringt nach dem oben Ausgeführten nur eine subjektive Ansicht des Völkerapostels; allein der Leser kann dies aus der Redeweise höchstens irgendwie ahnen, aber nicht mit Sicherheit erkennen. Er würde eine aufklärende Bemerkung wünschen, etwa wie 2 Kor 12,2 f. Nun könnte gerade diese Unbestimmtheit des in V. 14 Mitgeteilten den hl. Geist bewogen haben, durch eine beigefügte Bemerkung anzudeuten, daß der Leser hier keine objektiv einwandfreie Angabe, sondern nur eine offene Aussprache der augenblicklichen Meinung des Schreibers zu erwarten hat.

[1]) J. B. Lightfoot meint, der Amanuensis habe den diktierenden Paulus auf sein Versehen aufmerksam gemacht (Notes on Epistles of St. Paul, z. St.).

Somit ist V. 16 wohl eine Korrektur der in V. 14 vorgelegten subjektiven Ansicht des hl. Paulus, für die er selbst nicht absolute Garantie leisten wollte, aber nicht der ganzen in jenem Verse ausgesprochenen Behauptung. Die beiden Teile des V. 16 machen den Leser aufmerksam, in welchem Sinne der Nebensatz in V. 14 zu nehmen ist, ohne den Hauptsatz ‚ich freue mich' irgendwie zu korrigieren.

29. Noch ein Bedenken sei hier erwähnt. Die Mitteilung der Freude steht unter der Direktive der Inspiration; soll für die Freude selbst nicht das Gleiche gelten? Wenn aber dies anzunehmen ist, darf man sie dann als eine irrtümliche bezeichnen?

Ich antworte mit der Frage: Worauf bezieht sich wohl die Freude des Apostels? Darauf, daß es wenige sind, die er getauft, oder daß es nur so wenige sind, nämlich zwei? Ich glaube, daß die Freude des hl. Paulus nicht getrübt wurde durch die nachträgliche Entdeckung weiterer Täuflinge: sie bezog sich auf die geringe Zahl derselben. Ob es zwei oder acht gewesen sind, wird ihm wohl einerlei geblieben sein, denn zu einer Parteibildung waren es noch immer zu wenig.

29. Aber ist denn mit einer solchen Erklärung nicht einer freieren Auffassung der hl. Schrift Tür und Tor geöffnet? Wird es nicht auch anderswo angehen, nur subjektive Ansichten des Schriftstellers zu entdecken, mit einer relativen Wahrheit sich zu begnügen und auf die objektive Wahrheit zu verzichten? Gegen eine solche Konsequenz müßte allerdings ein kräftiges Veto eingelegt werden, da sie ganz und gar unberechtigt ist. Es ist ja hier eine grammatikalische Konstruktion, die eine solche Möglichkeit nicht nur offen läßt, sondern sie empfiehlt, wenn auch nicht absolut fordert. Die Anwendung paßt nur auf analoge Fälle, in denen gleichfalls ein Nebensatz es ist, der eine solche Behauptung in dieser Form vorbringt, nicht aber auf Hauptsätze. Hätte Paulus dem V. 14 die Fassung gegeben: ich habe nur zwei Personen in Korinth getauft, so wäre die Lage etwas anders, da der hl. Schriftsteller sich dann keine Reserve auferlegen würde; dann müßten wir uns mit einer der früher (§ 1—3. 5) erwähnten Lösungen wenigstens vorläufig ausschließlich begnügen. Nun aber liegt die Sache so, daß auch im schlimmsten Falle, wenn nämlich alle diese Auswege versagen, nichts gegen die traditionelle Auffassung des Inspirationsbegriffes sich ableiten läßt. Nicht der Inhalt eines Bibelwortes bietet das Kriterium für die Irrtumslosigkeit, sondern die Form: wenn uns auch keine Glaubens- oder Sittenwahrheit mit-

geteilt wird, so ist dem Bibelwort zu trauen, so lange es eine objektive Gültigkeit beansprucht. Wenn aber die Form (wie hier der von einem Zeitwort der Gemütsstimmung abhängige Nebensatz) nur eine relative Wahrheit fordert, so dürfen wir uns mit ihr begnügen.

Ich verhehle mir keineswegs, daß ich die an letzter Stelle vorgeschlagene Erklärung nicht als sicher ausgeben kann. Man hat immer die störende Empfindung, die grammatische Einkleidung des Satzes ‚ich freue mich, nur zwei getauft zu haben', sei doch äquivalent der andern: ‚ich habe nur zwei getauft'. Es ist, als ob die fraglichen Worte nicht so sehr die Gemütsstimmung der Freude aussprechen als vielmehr eine strikte Behauptung bedeuten, die als Teil einer Argumentation erscheint und deshalb wahr sein muß. Trotz der gegebenen Lösung bleibt ein unbestimmter Eindruck zurück, als ob die Voraussetzungen der Freude in V. 14 in eine Linie mit der Freude selbst gestellt und so mitbehauptet würden. Es sollte nur der Versuch gemacht werden zu zeigen, daß auch bei Annahme eines Irrtums in V. 14 noch nicht das letzte Wort gesprochen ist und es nicht angeht, von einem Parallelismus zu sprechen zwischen dieser Stelle und den Geschichtserzählungen der Bibel.

Doch die zuletzt vorgebrachte Lösung des Problemes ist nicht die einzige: es wurden andere vorgelegt, die noch mehr Anspruch auf Wahrscheinlichkeit erheben können. Solange aber mehrere probable Lösungen vorliegen, kann 1 Kor 1,14 nicht als Beweis gegen die Irrtumslosigkeit der Bibel angerufen werden.

Allmähliche Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht

Von **Heinrich Bruders** S. J.—Innsbruck

Der hl. Alfons von Liguori[1]) schließt sich der Ansicht jener an, welche das Beichten läßlicher Sünden erst vom 8. Jahrhundert an konstatieren. Auch die Bollandisten[2]) verweisen auf diese Zeit, zum Teil wohl auch, weil für Martyrer und Bekenner der Empfang des Bußsakramentes vor dem Tode nicht erwähnt wird. Es ist nicht uninteressant die Behandlung läßlicher Sünden näher zu prüfen. Vielleicht trägt diese Untersuchung auch dazu bei, historische Schwierigkeiten für die äußere Spendung des Bußsakramentes im Gegensatz zu seinem inneren Wesen nach den Umständen der jeweiligen Zeitperiode klarer zu erfassen. Man kann zunächst von Vorbedingungen reden, welche die Beichte läßlicher Sünden ermöglichten und begünstigten. Hiezu gehört: 1) die Bußpredigt unter dem medizinischen Bild der Wundenheilung, 2) die Betonung des Beichtgeheimnisses, 3) der Kampf gegen den Rigorismus, 4) der Kampf gegen den Laxismus, 5) eine neue Sündeneinteilung. — Es folgt 1) die theoretische und 2) die praktische Hinordnung der kleinen Verstöße zum Bußsakrament bis zur gewohnheitsmäßigen Aufnahme in das Bekenntnis.

Diese Gesichtspunkte kommen der Reihe nach zur Sprache, nur schicke ich die uns geläufige Unterscheidung von läßlicher und schwerer (Tod-)Sünde in geschichtlichem Überblick voraus. Historisches Ma-

---

[1]) Sulla materia della communione frequente. Bd. 2. S. 148 (Monza 1832).

[2]) Acta SS Oct. 22 S. 722/4.

terial, das in dieser Abhandlung oft nur vorübergehend gestreift wird, kann breiter ausgeführt in der Geschichte der Beichte[1]) eingesehen werden.

Bis zum Frieden der Kirche unter Konstantin hoben die Verfolgungen trotz vieler sonstiger Schäden im Durchschnitt das sittliche Niveau. In energischer Selbstverteidigung spannt die Kirche durch die Sanktion der öffentlichen Buße die moralischen Kräfte gewaltig an. Sofort mit dem Nachlassen der äußeren Schwierigkeiten findet ein letztes Ringen mit den Ausläufern des Rigorismus statt und es entbrennt ein ganz neuer Kampf gegen den Laxismus. Die Bußpredigt steht die ganze Zeit hindurch vom 2. Jahrhundert an unter dem Bild der Wundenheilung. Vom 4. Jahrhundert ab wird auch das Beichtgeheimnis besonders betont. Die öffentliche Buße tritt mehr zurück, eine neue Einteilung der Sünden gibt dem Wort ‚Kapitalvergehen' einen andern Sinn und die geheime Beicht zeigt sich auch literarisch an. Mit Klemens von Alexandrien setzt die ausgedehnte theoretische Behandlung der läßlichen Sünde ein. Diese neue christliche Philosophie wird in den Klostergemeinden des Pachomius und Basilius praktisch gewertet und dehnt sich auf das Abendland aus. Sobald die auf diese Art geschulten Mönche als Priester dem Volke predigen oder seine Beichte entgegennehmen, verstärken sie unbewußt die allgemeinen Vorbedingungen, um dauernd der läßlichen Sünde in das Bußsakrament Eingang zu gewähren. Das ist in knapper Skizze die allmähliche Entstehung einer Frömmigkeitsübung, die seit Jahrhunderten schon viel Segen ausbreitet. Der Vorgang läßt sich nicht bis ins letzte Detail nachzeichnen, aber die Hauptzüge sind gut gesichert und werden zu nüchterner Prüfung vorgelegt.

Unterscheidung zwischen läßlicher und schwerer Sünde im Gegensatz zur Stoa

Die scharfe Trennung der läßlichen Sünde von der schweren ist im praktischen Christentum uralt. Das Gebet des Herrn lenkte mit der täglichen Bitte: ‚vergib uns unsere Schuld' immer wieder die Aufmerksamkeit darauf. Dieses Gebet allein war das erste Mittel, die kleineren Fehler zu tilgen. Auch Tertullian[2]) hielt zur

---

[1]) Bruders, Akademische Vorträge. Die Exerzitienwahrheiten. 1910. Die Beichte S. 326—345.

[2]) De pud. 19 CSEL 20 S. 265. 13 ff. Nam nec ipsi excidimus a qua digressi sumus distinctione delictorum. Et hic enim illam

Zeit seines schroffen Rigorismus und nach dem vollen Bruch mit der Kirche an dieser Lehre dauernd fest. Gleichwohl gab die stoische Philosophie und kirchliche Richtungen, die auf ihr fußten, Gelegenheit, die Teilung zu verteidigen und zu beleuchten. Es ist bekannt, wie Augustin gegen die stoische Auffassung, der Mensch sei ohne Gradunterschiede entweder ganz gut oder ganz schlecht, Verdienst und Mißverdienst in Abstufungen gliedert, wie klar er Rat[1]) und Gebot[2]), läßliche[3]) und schwere[4]) Sünde trennt. Ähnlich schrieb 392 Hieronymus gegen den Stoiker Jovinian[5]) und vor ihm Cyprian[6]) wieder mit ausdrücklicher Hervorhebung des Gegensatzes zur Stoa. Mit Anführung von Stellen des A. und des N. T. zeigt letzterer[7]), daß kein Mensch ohne Sünde ist; die tägliche Bitte[8]) im Vater unser tilgt die kleinen Verstöße. Augustin[9]) fügt wie sein Lehrer Ambrosius[10]) noch die Verzeihung von Unrecht, das Fasten, leibliches und geistiges Almosen als Tilgungsmittel bei. Pacian[11]) von Barcelona

Johannes commendavit, quod sint quaedam delicta cotidianae incursionis, quibus omnes simus obiecti. S. 265. 20 si nulla sit venia istorum, nemini salus competat. Vergleiche De anima 41· CSEL 20 S. 368. 27 f. Sic et in pessimo aliquid boni et in optimis nonnihil pessimi. Solus enim Deus sine peccato. — De oratione 29 CSEL S. 199. 25. Eadem diluit delicta.

¹) De opere mon. c. 16. 19 (CSEL 41 S. 564. 1). Der Stand der Mönche ist celsior sanctitatis gradus.

²) De sancta virginitate c. 14 (CSEL 41 S. 246. 18) zu 1 Cor 7,25/6. Praeceptum Domini non habeo.

³) De symb. ad cat. c. 7,15. Sunt venialia sine quibus vita ista non est. Enchiridion c. 17. Sermo 352 n. 7.

⁴) Speculum c. 29. CSEL 12 S. 200. 3. Neque fures, neque avari etc. regnum Dei possidebunt. De diversis quaestionibus 83,26 MSL 40,17.

⁵) MSL 23,211—338.

⁶) Ep. 55,16 CSEL 3 S. 635. 6. Alia est philosophorum et Stoikorum ratio qui dicunt omnia peccata paria esse.

⁷) Testim. 3,54 CSEL 3. S. 156. 5 (Job 14,4 sq; Ps 50,7; 1 Joh 1,8).

⁸) De dominica oratione c. 22 CSEL 3 S. 283/4.

⁹) Sermo 9 nr. 17 MSL 38,88/9; ep. 153 nr. 15 MSL 33,659.

¹⁰) De paenitentia l. II 4,20 MSL 16,502.

¹¹) Paraenesis ad paenitentiam c. 2 MSL 13,1084. Die dem Bekenntnis geringer Fehler so günstige Stelle 1 Joa 1,8—10 zeigt in ihrer geschichtlichen Erklärung, wie wenig man zu dieser Praxis neigte: MSL 35,1982; 70,1371; 93,88. MSG 119,628; 126,17.

preist das Christentum im Gegensatz zum A. T., wo es einen Wald von Gesetzesübertretungen (silva delictorum) gab und zeigt, wie jetzt jeder Fehler durch Übung der entgegenstehenden Tugend gesühnt werden kann.

I. Fördernde Vorbedingungen

1) Der Vergleich Sünde — Wunde, Buße — Heilmittel, Priester — Arzt

a. Lateinische Literatur

In der ganz im katholischen Geiste abgefaßten Schrift ‚über die Buße' bringt Tertullian[1] in der ihm eigenen drastischen Form einen weit ausgeführten Vergleich zwischen der Behandlung leiblicher Wunden und der Nachlassung von Sünden. Seine Ausführungen dehnen sich nur auf schwere Sünden aus. Aber es ist notwendig, das Bild sofort beim ersten Auftreten ins Auge zu fassen, um seine spätere Wirksamkeit für die Behandlung läßlicher Sünden beurteilen zu können. Tertullian hat den Vergleich nicht selbst erfunden. Er war längst Gemeingut der philosophischen Denk- und Redeweise. Wie Cicero[2]) von der Philosophie als dem Heilmittel der Seele spricht, so führt der Apostel Johannes[3]) Sünden an, die zum Tode sind, und solche, die nicht zum Tode sind; allein der Vergleich ist hier noch nicht konkret und plastisch ausgestaltet. In dem neuen auffälligen Gewand des Tertullian zieht er ein in die christliche Literatur. Augustin[4])

[1]) Wegen der Bedeutung des Vergleiches zitiere ich die Stelle ausführlicher. De paen. 10 MSL 1, 1244,5: Plerosque tamen hoc opus, ut publicationem sui, aut suffugere, aut de die in diem differre praesumo; pudoris magis memores quam salutis: velut illi, qui in partibus verecundioribus corporis contracta vexatione, conscientiam medentium vitant et ita cum erubescentia sua pereunt. Col. 1246. Miserum est secari et cauterio exuri et pulveris alicuius mordacitate cruciari: tamen quae per insuavitatem medentur et emolumento curationis offensam sui excusant, et praesentem injuriam superventurae utilitatis gratia commendant.

[2]) Tusculan. quaest. l. 3. c. 3.

[3]) 1 Joa 5,16. 17.

[4]) Ep. 211 n. 11 MSL 33, 962. Si autem et post admonitionem iterum vel alio quocunque die idipsum eam facere videritis jam velut vulneratam sanandam prodat. Si enim soror tua vulnus haberet in

weist ihm einen Platz an in dem Brief, welchen er der Ordensgenossenschaft seiner Schwester in Hippo schrieb, von dort wandert er für Männer umgeformt in die Regel des Benedikt[1]) von Aniane († 821) und lag auch Benedikt[2]) von Nursia (529) bei Abfassung seiner Regel vor. Bei Pacian[3]) von Barcelona († 390) tritt aus dem Bild Tertullians der Arzt besonders klar hervor. Der mehrsprachige Hieronymus[4]) kann dasselbe in Palästina auch der griechischen Literatur entnommen haben.

b. Griechische und syrische Literatur

Klemens[5]) von Alexandrien (200) entnimmt das Bild mit Berufung auf Demokrit dem philosophischen Sprachschatz, faßt es aber wohl deshalb weniger konkret. Dafür baut sein Schüler[6]) Origenes[7]) dasselbe umso vielgestaltiger aus. ‚Die Schwäche, die Krankheit, die Wunde der Seele, das Zeigen der Wunden, der Arzt, die Heilung' nehmen in seinen zahlreichen Schriften einen weiten Spielraum ein. Nach der alten Klostertradition, wie sie in der Vita des Pachomius († 346) niedergelegt ist, versieht der erste Abt die Stelle des Arztes, ebenso sein Nachfolger Theodor († 368)[8]). Auf Grund seiner Be-

---

corpore quod vellet occultari, dum timeret secari, nonne crudeliter abs te sileretur et misericorditer judicaretur?

[1]) Codex regularum, regula ad servos Dei MSL 32,1377 ff.

[2]) C. 46 MSL 66,694.

[3]) Parainesis ad paenitentiam c. 5 MSL 13,1086. Rogo ergo vos fratres per Dominum illum quem occulta non fallunt, desinite vulneratam tegere conscientiam. Prudentes aegri medicos non verentur.

[4]) In Eccli. c. 10 MSL 23,1096.

[5]) Pädagogus I. c. 2 (Stählin S. 93, 15 ff). Ἰατρικὴ μὲν γάρ, κατὰ Δημόκριτον, σώματος νόσους ἀκέεται, σοφίη δὲ ψυχὴν παθῶν ἀφαιρεῖται. Ὁ δὲ ἀγαθὸς παιδαγωγός, ἡ σοφία, ὁ λόγος τοῦ πατρός . . . ὁ πανακὴς τῆς ἀνθρωπότητος ἰατρός. Vergleiche Demokrit Fr. 50 N. 31 Diels.

[6]) Eus. h. e. 6. 14. 8 (Schwartz S. 552. 5).

[7]) ZB. Johanneskommentar 20,32 (Preuschen S. 369. 17 f): Παρακαλοῦντες τὸν τῶν τῆς ψυχῆς ὄψεων ἰατρόν; vergleiche 28,13 S. 405, 16 und 32,6 S. 435, 24; 19,14 S. 313,21 τις ἁμαρτία θάνατός ἐστιν ψυχῆς, καί τις ἁμαρτία ἀσθένεια αὐτῆς; Jeremias-Homilie 5,10 (Klostermann S. 39,34) ἐπὶ τῶν τραυμάτων πρὸς τὴν ἴασιν.

[8]) Vita s. Pachomii abbatis 14. Mai Acta SS S. 40* nr. 85 EF.

obachtungen unter den Mönchen in Ägypten nimmt Basilius (c. 375)[1]) das Bild in seine Klosterregel auf. Rufinus[2]) (410) leitet es durch eine lateinische Übersetzung in streng aszetischer Form wieder dem Abendlande zu und Benedikt nimmt es nach dieser Vorlage in seine Ordenssatzungen auf. In Syrien belebte es Aphraates[3]) (c. 345) von neuem in seiner Muttersprache; ‚Satan schlägt dem Christen in der Sünde eine Wunde, er soll die Scheu überwinden, die Wunde dem von Christus bestellten Arzte zeigen und dessen Heilmittel benutzen'.

Beim ersten Ausgang des Bildes von der Johannesstelle über ‚die Sünde, die zum Tode und die, welche nicht zum Tode ist', wie es sich bei Tertullian und Klemens von Alexandrien zuerst findet, ist noch die läßliche Sünde klar getrennt. In der späteren, immer konkreteren Anwendung paßt der Vergleich gerade so gut für schwere wie für leichte Vergehen. Den Jüngern des Pachomius und Basilius predigten daher die älteren Texte, in denen unter Enthüllung der Wunden nur schwere Sünden gemeint sind, nicht mehr die Selbstanklage für grobe Vergehen; mit dem 2 Jahrhunderte alten Bilde sagten die Väterstellen den Mönchen scheinbar dasselbe, was ihnen die mündliche Mahnung des Abtes und die geschriebene Regel des Gründers nahelegte über Aufdeckung kleiner innerer Schwierigkeiten, über unfreiwillige Regungen des Stolzes und der Sinnlichkeit. Vielleicht hat auch dieses Bild die ähnliche Behandlung der beiden Sündenarten nach und nach gefördert.

2) Betonung des Beichtgeheimnisses

Mit dem Übergang von der Verfolgung zum Frieden vollzogen sich im vierten Jahrhundert allenthalben im kirchlichen Leben große Änderungen. Nach der einen Seite waren übertriebene rigoristische Forderungen zurückzuweisen, auf der anderen Seite mußte man die zahlreichen Massen, die sich nunmehr dem Christentum anschlossen, durch energische Anforderungen sittlich heben. Sowohl die Niederwerfung des Rigorismus als auch die Förderung der christlichen Sitte wirkten auf die Behandlung der läßlichen Sünden ein. Die Betonung des Beichtgeheimnisses um diese Zeit läßt sich am leichtesten im Anschluß

[1]) Regulae brevius tractatae s. Basilii MSG 31,1233 und 1236.

[2]) Regulae s. Basilii episcopi Cappadociae ad monachos MSL 103,483 ff, besonders 509 C, 546 D, 552 A.

[3]) Demonst. de paenitentibus 7 Patr. Syr. Graffin I S. 315 ff S. 360.

an das Bild von der Wunde und dem Arzt kurz behandeln. Asterius[1]) von Amasea in Pontus (Ende des 4. Jahrh.) ermahnt den Christen, sich einen Priester zu wählen, damit er wie ein Vater (ὡς πατέρα) an seiner Reue teilnehme. Basilius[2]) rät dem Sünder Diskretion an. ‚Wie man leibliche Wunden nicht vor jedermann aufdeckt, sondern nur vor solchen, die Heilung bringen, so soll auch das Geständnis der Sünden nur denen gemacht werden, die das Heilmittel geben können'. Die Ärzte hinwiederum werden von dem Syrer Aphraates[3]) zur Verschwiegenheit aufgefordert. ‚Hat euch ein Kranker seine Wunden gezeigt, so laßt es keinen andern wissen'. Ein Kanon, der dem Timotheus (380/4)[4]) von Alexandrien zugeschrieben wird, gibt für verborgene Vergehen die geheime Buße klar wieder. In der ältesten Lebensbeschreibung wird vom hl. Ambrosius[5]) erzählt, daß er mit der früheren Gepflogenheit, Fehler der Büßer bekannt zu machen, brach und dadurch den Priestern für die Zukunft ein gutes Beispiel gab. Ambrosius[6]) selbst schildert, wie schwer damals zuweilen die Durchführung der öffentlichen Buße wurde, und Augustin[7]) dehnt schon auf öffentlich ruchbare Vergehen Diskretion und edle Rücksichtnahme aus. ‚Man wirft mir vor, daß ich einen Ehebrecher schone und vermutet, ich sei über den Fall nicht unterrichtet. Vielleicht weiß ich doch, was ihr wißt. Wenn ich nicht offen eingreife, so will ich eben heilen, statt anzuklagen'. Gegen die Bischöfe von Campanien und Samnium erhebt Papst Leo[8]) der Große († 461) die Ver-

[1]) Homilia 13 adhort. ad paenitentiam MSG 40,369. Das väterlich Liebevolle des Priesters ist sehr schön hervorgehoben.

[2]) Regulae brevius tractatae, interrogat. 229 MSG 31,1236 = MSL 103,552.

[3]) Demonstr. 7 de paenitentibus sect. 4 Patr. Syr. Graffin. Bd. 1 S. 318.

[4]) Pitra, Juris eccl. Graec. hist. et monum. Bd. 1. S. 637. Ἄκουσον ὥσπερ ἐν τῷ κρυπτῷ τὴν ἁμαρτίαν εἰργάσατο, ὄντως πάλιν καταγινώσκων τὴν ἁμαρτίαν αὐτοῦ, ἵνα ἐπιτελῇ τὰς ἐντολὰς Θεοῦ διὰ ἐλεημοσύνης καὶ συγχωρῇ αὐτῷ ὁ Θεός.

[5]) Vita Ambrosii c. 39 MSL 14,40: causas autem criminum quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur.

[6]) De paenitentia l. 2. c. 9. n. 86/9 MSL 16,517/8.

[7]) Sermo 82. c. 8. n. 11 MSL 38,511. Vorher sagt er dasselbe vom Mörder, er handelt also von Kapitalsünden.

[8]) Ep. 168. c. 2. MSL 54,1210. Reatus conscientiarum sufficit solis sacerdotibus indicare confessione secreta.

schwiegenheit zum allgemeinen Gesetz. Die hierdurch immer allgemeiner werdende geheime Beichte war der Aufnahme der läßlichen Sünden in das Bekenntnis förderlich.

3) Der Kampf gegen den Rigorismus

Auch der Kampf gegen den Rigorismus und gegen den Laxismus wirkten auf die Behandlung der kleinen Fehler ein. Spanien[1]), das literarisch stark von Afrika abhängig ist, zeigte noch lange in Gesetzgebung und Disziplin manche Härten des Tertullian und Novatian. Die verschiedenen Ansichten über das größere oder geringere Maß der Genugtuung, über die öffentliche oder geheime Buße wogten allenthalben noch lange hin und her und wurden mit Recht in der Praxis sehr verschieden befolgt; sie führten auch nicht zur Häresie. Erst wenn es sich um die Ausdehnung der kirchlichen Schlüsselgewalt handelte, war die apostolische Lehre selbst in Frage. Bei diesem Kernpunkt fetzt der hl. Pacian von Barcelona gegen die Novatianer machtvoll ein und erörtert klar, daß die Apostel die Gewalt haben, alles zu lösen, das Große und das Kleine, daß überhaupt gar nichts ausgeschlossen ist. Damit ist meines Erachtens in der Theorie zum ersten Male besonders hervorgehoben, daß auch läßliche Sünden sich als Gegenstand der Beichte eignen. Wird die Stelle[3]) nach dem historischem Zusammenhang und darum als argumentum ad hominem genommen, so hat der Spanier nur die Kapitalsünden im Auge, aber die theologische Unterlage, auf die er sich stützt, führt

---

[1]) Can. 11 Mansi, Concil. 9,995 kämpft 589 eine Synode von Toledo gegen Christen, welche mehrmals das Bußsakrament empfangen. Ut quotiescunque peccare voluerint toties a presbytero se reconciliari expostulent.

[2]) Epistola 3 contra tractatus Novatianorum c. 12. MSL 13,1071. Quaecunque solveritis, inquit, omnino nihil excipit. Quaecunque, inquit: vel magna, vel modica. Attende quod ad Petrum dicat inferius id quod peccatur in hominem, septuagies et septies relaxandum, ut ostendat alias vel semel posse.

[3]) Einen theoretischen Kampf gegen die Aufnahme läßlicher Sünden hat es meines Wissens damals nirgendwo gegeben. Pacian selbst ruft bei Behandlung der kleineren Fehler gar nicht den Eindruck hervor, als wenn er sie für die Beichte empfehle. MSL 13,1084. Vielleicht dehnte man rigoristisch die Todsünden zu weit aus. Die Grenzlinie: ‚läßlich — schwer' ist vielfach etwas verschoben worden.

ihm die beiden Gegensätze vor: das Große, das Kleine. Über das Mittlere, nämlich über die gewöhnlichen schweren Sünden herrschte keine Meinungsverschiedenheit.

4) Die Reaktion gegen den Laxismus

Der Druck der Verfolgung hatte sich gelegt und die einzelnen Lokalkirchen bevölkerten sich durch zahlreiche Übertritte. Auf diese ganz neue Lage war die bisherige Beicht- und Bußpraxis nicht eingerichtet. Die verhältnismäßig kleine Zahl der Christen und die oft wiederkehrende Lebensgefahr in der Verfolgung machten schwere Sünden im Großen und Ganzen selten, gegen Apostasie und Unzucht erhob sich die Schranke der öffentlichen Buße. Die bestehende Praxis der geheimen Beicht trat daher nach außen[1]) wenig hervor. Laue Alltagschristen wiesen zur Friedenszeit auf die öffentliche Buße hin, die sie nicht verdient hätten, und sagten, die andern Sünden bereuen wir vor Gott allein. Gegen diesen Laxismus setzt nun selbständig in jeder Provinz des Römerreichs eine mächtige Predigt ein, welche im Gegensatz zu den drei Kapitalsünden ganz besonders zur Buße für alle andern Vergehen auffordert. In Afrika ruft Augustin den Christen zu: ‚man[2]) sage mir nicht, ich habe im geheimen gefehlt, ich büße still vor Gott. Nicht ohne Grund sind der Kirche Gottes die Schlüssel anvertraut worden‘. — ‚Da[3]) glauben einige, es gebe nur drei totbringende Vergehen: Götzendienst, Mord, Unkeuschheit; gleich als wenn nicht all die Verstöße Todsünden wären, von denen es heißt (in der hl. Schrift), sie trennen vom Reiche Gottes‘. In Spanien führt Pacian[4]) denselben Gedanken aus. ‚Ich füge hinzu, daß nicht nur der Mord selbst, sondern auch der Rat dazu, nicht

---

[1]) Justin Apol. 1. c. 15. gegen Ehebruch in Gedanken. Cyprian de lapsis 28. über Apostaten in Gedanken, ohne äußere Handlung. — Die Art, wie Tertullian das Sündenbekenntnis bei Johannes dem Täufer erklärt, legt nach der damaligen Exegese den Schluß nahe für die Praxis zur Zeit des Tertullian selbst. De baptismo 20 CSEL 20, S. 217, 18. Cum confessione omnium retro delictorum. Cyrill von Jerusalem überträgt auch auf dieses Bekenntnis schon den geläufigen Vergleich: sie zeigen dem Täufer ihre Wunden, er legt Heilmittel auf. Cat. 3,4 MSG 33,437.

[2]) Sermo 392 n. 3 MSL 39,1711.

[3]) Speculum 29 de libro actuum apostolorum CSEL 12. S. 199 25 ff.

[4]) Parainesis ad paenitentiam 5 MSL 13,1084.



nur Götzenopfer, sondern auch unreine Begierden schwer sündhaft sind'. Gerade so rhetorisch wie Augustin gibt Makarius[1]) (c. 340) in Ägypten die Mahnung wieder. ‚Ihr schmeichelt euch damit, ihr wäret gerecht, weil ihr keine groben Verstöße beginget; ihr sagt, ich bin kein Unkeuscher, kein Ehebrecher, kein Geizhals. Allein es gibt nicht nur drei Arten von Sünden, es gibt deren tausend'. Basilius[2]) (c. 380) warnt vor der beklagenswerten Gepflogenheit, bei dem Worte ‚Sünde' nur an Mord, Ehebruch und ähnliches zu denken, den Zorn, die Ungerechtigkeit, die Trunksucht und Geldgier aber zu vernachlässigen. Gregor[3]) von Nyssa (c. 381) übersieht als Kind seiner Zeit die große Anderung in der äußeren kirchlichen Lage und wirft den Vätern vor, daß sie zwar den eigentlichen Götzendienst, nicht aber die Sucht nach Geld und Gut strenge überwacht hätten; neben dem Mord verbiete die hl. Schrift ebenso ungerechte Taten und Worte. Es ist das Resultat dieser allgemeinen Erhebung gegen den Laxismus, wenn zu Beginn des 5. Jahrhunderts Papst Innozenz[4]) I (401/17) amtlich einschärft, daß auch die Todsünden (peccata leviora) neben den außergewöhnlichen Vergehen (graviora) der Buße des Priesters unterstehen. — Alle zitierten Mahnungen handeln direkt von einfachen schweren Sünden, aber diese sind so stark zu den Kapitalsünden in Gegensatz gestellt, daß läßliche Sünden einerseits nicht prinzipiell ausgeschlossen wurden, andrerseits wegen des oft geringen theoretischen Unterschiedes praktisch nicht klar abgesondert werden konnten.

5) Neue Sündeneinteilung

Die verschiedenen Maßnahmen, welche praktisch die Buße für häufig vorkommende Sünden forderten, wurden theoretisch unterstützt durch eine neue Einteilung der Sünden. Sie sollte die hohe Wichtigkeit der

---

[1]) Homilia 33 n. 4 MSG 34,469.

[2]) De judicio Dei c. 7 MSG 31,669.

[3]) Epist. can., can. 5 MSG 45,229 und can. 6. Sp. 232.

[4]) Ep. ad Decentium Egubinum episcopum sub titulis VII c. 7 MSL 56,517. De poenitentibus autem, qui sive ex gravioribus commissis, sive ex levioribus poenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum, Romanae ecclesiae consuetudo demonstrat. Caeterum de aestimando pondere delictorum sacerdotis est judicare, ut attendat ad confessionem poenitentis, et ad fletus atque lacrymas corrigentis; ac tum iubere dimitti, cum viderit congruam satisfactionem.

jetzt in den Vordergrund tretenden Verirrungen mehr hervorheben. Erst Anselm von Canterbury (1094) faßte das Wesen der schweren Sünde als Beleidigung der Majestät Gottes auf. In der ausgesprochenen Absicht auch den gewöhnlichen Sünden eine große Bedeutung zu wahren, schält Basilius[1]) ‚die Übertretung des Gebotes Gottes, den Ungehorsam‘ als das allen Vergehen Gemeinsame heraus. Ferner mißt er bestimmte Fehler nicht nach einem objektiven Maßstab, sondern kehrt die subjektive[2]) Wichtigkeit hervor, die irgend eine Leidenschaft für den einzelnen Menschen haben kann. Einem ähnlichen Gedankengang folgend kommt Evagrius Ponticus[3]) (c. 350) auf die Wurzeln aller Sünden und stellt als solche 8 Hauptsünden auf. Johannes Climacus[4]) (c. 600) verringert vielleicht im Anschluß an die 7 Frauen bei Hermas[5]) und an die 7 Kapitaldelikte bei Tertullian[6]) ihre Zahl auf 7. Diese Änderung gab dem vordem so engen Begriff der ‚Kapitalsünde‘ eine ganz andere Bedeutung. Ferner war der theoretische Unterschied zwischen läßlicher und schwerer Sünde bei der neuen Teilung gar nicht markiert.

Alle bislang angeführten Momente: ‚das literarische Bild: Wunde, Arzt, Arznei; das Beichtgeheimnis; der Kampf gegen Rigorismus und Laxismus; die Teilung nach 7 Kapitalsünden‘ boten günstige Vorbedingungen zur Einführung läßlicher Sünden in das Bekenntnis des Bußsakramentes, aber alle handeln zunächst und direkt von schweren Sünden.

---

[1]) De judicio Dei 7 MSG 31,669 B κοινὸν γὰρ καὶ μέγιστον ἀσέβημα κατὰ πάσης παρακοῆς.

[2]) Regulae brevius tractatae MSG 31,1288 D μέγα εἶναι τὸ ἑκάστου κρατοῦν.

[3]) Gennadius Mass. de script. eccl. 11 MSL 58,1066 und Soc. h. e. 4,23 MSG 67,516 gastrimargia, fornicatio, phylargyria, ira, tristitia, acedia, kenodoxia, superbia.

[4]) Scala paradisi, grad. 22 MSG 88,948 D Kenodoxia der superbia untergeordnet gibt 7.

[5]) Vis III 8,2—5 (S. 448 Funk) sind 7 Tugendfrauen genannt, dagegen Sim. 9,15 (S. 606 Funk) 8 Tugendjungfrauen und 8 Lasterfrauen mit den Namen tristitia, nequitia, libido, iracundia, mendacium, stultitia, detractio, odium.

[6]) Adv. Marc 4,9 CSEL 47 S. 441, 28. Septem maculis capitalium delictorum: idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude; quapropter septies, quasi per singulos titulos, in Jordane lavit (Naaman Syrus).

II. Theoretische und praktische Behandlung läßlicher Sünden bis zu ihrer gewohnheitsmäßigen Aufnahme in die Beichte

1) Theorie des Klemens von Alexandrien

Der erste, der sich formell mit Fehlern und Unvollkommenheiten literarisch beschäftigte, ist Klemens von Alexandrien. Seine Bedeutung ist für die prinzipielle Behandlung christlicher Sitte überaus groß. Er stellt sich die Aufgabe, gläubige Christen durch christliche Philosophie vollkommener zu machen. Alle späteren Führer der praktischen Aszese sind als Philosophen von seinen Lehren durchdrungen. Dem kühnen Alexandriner ist der Logos (Christus) auch Lehrer für das Maßhalten im Sinne der gesunden antiken Philosophie, für die Zügelung aller ungeordneten Triebe und Leidenschaften. Die durch den Heiland neu gestellten Forderungen beziehen sich in der philosophischen Fassung nicht auf grobe Verstöße, sondern auf die Schwierigkeiten des Alltagslebens. ‚Wie die Heilkunde die physischen Leiden, so nimmt die Weisheit die seelischen fort: Die Weisheit, der Logos des Vaters, der Arzt der gesamten Menschheit'[1]). Einen Satz, den man bis heute in den praktischen Unterweisungen über die läßlichen Sünden nennen hört, hat Klemens mit klarem Blick dem Philo[2]) entlehnt. ‚Es ist das Ziel des Weisen (der Aszese), überlegte freiwillige Fehler zu meiden und bei den unüberlegten (die mit der Charakteranlage zusammenhängen) nach und nach die Zahl zu mindern'[3]).

Eine konkrete Anwendung der Theorie macht er selbst für den Reichen. ‚Stolzer, Mächtiger und Reicher, ordne dich einem Manne Gottes als deinem Mahner und Führer (κυβερνήτης) unter. Vor diesem einen wenigstens sollst Du Scheu und Furcht hegen, von diesem einen sollst Du dir ein freies Wort gefallen lassen, ob es nun beißend oder lindernd wirkt'[4]). — Solch ein Reicher war

---

[1]) Pädagogus I 2 (Stählin. S. 93, 15 ff).

[2]) Philo de agric. 178.

[3]) Paedagogus I c. 2 (Stählin S. 92. 3 ff) ἄριστον μὲν οὖν τὸ μηδ' ὅλως ἐξαμαρτάνειν κατὰ μηδένα τρόπον, ὃ δή φαμεν εἶναι θεοῦ. δεύτερον δὲ [τὸ] μηδενὸς τῶν κατὰ γνώμην ἐφάψασθαί ποτε ἀδικημάτων, ὅπερ οἰκεῖον σοφοῦ· τρίτον [δὲ τὸ] μὴ πάνυ πολλοῖς τῶν ἀκουσίων περιπεσεῖν, ὅπερ ἴδιον παιδαγωγουμένων εὐγενῶς. Der Logos ist der Pädagog. — Strom. 2,15 (S. 148, 19 ff) wird im Anschluß an 1 Joh 5,16 ähnlich wie bei Cyprian die ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον erörtert.

[4]) Quis dives 41 MSG 9,645 CD (Stählin S 187. 8 ff). Zur Er-

Basilius[1]), der 375 reuig schreibt, wie er von einem christlichen Leben zu einem vollkommenen berufen wurde. Das Mönchtum vollzieht praktisch die philosophischen Leitsätze des Klemens; Basilius bleibt als Aszet ganz von dieser Philosophie beherrscht.

Hiermit sind alle fördernden Umstände für die Möglichkeit der Aufnahme läßlicher Sünden in das Bekenntnis der Beicht aphoristisch dargelegt. Da es weder ein göttliches noch ein kirchliches Gebot zum Beichten läßlicher Sünden gibt, konnte die Praxis nur aus ganz freier Initiative hervorgehen und dann ganz allmählich Gewohnheit werden. Die Quellen sind für die allmähliche wirkliche Einführung verhältnismäßig reichlich. Zunächst ist aus den Vorbedingungen klar, daß zu jeder Zeit läßliche Fehler leicht mitgenannt werden konnten. Die ersten schriftlichen Anzeichen für direkte Behandlung bietet das Mönchsleben.

2) Praktische Behandlung läßlicher Sünden

Pachomius († 345) sammelt verstreute Einsiedler, vereinigt sie in einer Kolonie, bespricht mit jedem einzelnen innere Schwierigkeiten und ist ihm durch Rat behilflich, den Kampf gegen die kleinen Fehler aufzunehmen. Theodor († 368), der erste Nachfolger, setzt diese Besprechungen fort. Die kürzeste Form der Cönobiten-Regel[2]) geht wahrscheinlich auf Pachomius selbst zurück. Basilius betonte noch mehr das gemeinsame Leben und machte darum schon die Ansiedlung statt in entlegener Wüste nahe bei der Stadt. Jedes einzelne Mitglied mußte seine ‚Wunden' zeigen, d. h. sich mit einem Seelenführer über Schwierigkeiten[3]) und Sünden[4]) besprechen, aber auch nur mit

munterung folgt die Erzählung von dem Räuberjüngling, den Johannes zurückführt, und dann die Mahnung τὸν ἄγγελον τῆς μετανοίας aufzunehmen. 42 (S. 188. 10).

[1]) Ep. 223 n. 2 MSG 32,824.

[2]) Palladius hist. Laus. c. 38 MSL 73,1137; Soz. h. e. 3,14 MSG 67,1073; Pitra Analecta sacra et classica 1888 I 112/3; Dionysius Exiguus Vita Pachomii c. 21/22 MSL 73,242. Von Hieronymus 404 übersetzt MSL 23,65 ff.

[3]) Regulae brevius tractatae S. Basilii MSG 31,1233. Λογιζόμεθα ἀναγκαῖον εἶναι ἀνατίθεσθαι ἡμᾶς τοῖς ὁμοψύχοις, καὶ ἀπόδειξιν δεδωκόσι πίστεως τε καὶ συνέσεως, ἵνα ἢ τὸ πελανημένον διορθωθῇ, ἢ τὸ ἠκριβωμένον βεβαιωθῇ, καὶ ἡμεῖς φύγωμεν τὸ προειρημένον κρῖμα, τὸ κατὰ τῶν ἑαυτοῖς συνετῶν. Poenae in monachos delinquentes nr. 8. MSG 31,1308.

[4]) MSG 31,1236. Ἡ ἐξαγόρευσις τῶν ἁμαρτημάτων τοῦτον ἔχει



ihm allein. Die katechetisch abgefaßte Regel wurde wie die des Pachomius vorbildlich für das Abendland. Augustinus[1]) lernte dies Klosterleben in Rom und Mailand kennen, richtet 388 sein väterliches Haus in Tagaste für gleichgesinnte Freunde (Alypius, Evodius) zu gemeinsamem religiösen Leben her, und später in Hippo die bischöfliche Wohnung für alle Kleriker. — Die Verbreitung und der Einfluß dieser Klostereinrichtungen ist bekannt. Nach den Institutionen des Pachomius wurden die äthiopischen religiösen Niederlassungen organisiert. Athanasius[2]) führte sie während seiner Verbannung 340/6 im Abendland ein. Hieronymus gab seinem Mönchskloster die Pachomius-Regel (lateinisch). Rufin, der Jugendfreund des Hieronymus, begleitete aus Begeisterung für das Klosterleben die Römerin Melania nach Ägypten und gab auf die Bitte des Ursus, Abt in Italien, die Regel des Basilius lateinisch heraus. Auch der Brief Augustins an die Klosterfrauen in Hippo wurde als Regel angesehen, lag mit den Pachomius- und Basiliussatzungen dem Benedikt von Nursia vor, wurde von Cäsarius von Arles benutzt, ging im 6. Jahrhundert in die Regula Tarnatensis[3]) über und findet sich für Männer hergerichtet in der Regula ad servos Dei wieder, die Benedikt[4]) von Aniane veröffentlichte. Einen Gegensatz zwischen Welt-

---

τὸν λόγον, ὃν ἔχει ἡ ἐπίδειξις τῶν σωματικῶν παθῶν. Ὡς οὖν τὰ πάθη τοῦ σώματος οὐ πᾶσιν ἀποκαλύπτουσιν οἱ ἄνθρωποι, οὔτε τοῖς τυχοῦσιν, ἀλλὰ τοῖς ἐμπείροις τῆς τούτων θεραπείας· οὕτω καὶ ἡ ἐξαγόρευσις τῶν ἁμαρτημάτων γίνεσθαι ὀφείλει, ἐπὶ τῶν δυναμένων θεραπεύειν, κατὰ τὸ γεγραμμένον. Ὑμεῖς οἱ δυνατοὶ τὰ ἀσθενήματα τῶν ἀδυνάτων βαστάζετε· τουτέστι αἴρετε διὰ τῆς ἐπιμελείας.

[1]) Augustin, der als Aszet schon die via purgativa, illuminativa und unitiva kennt (de ordine l. 2. c. 19 n. 50/51 MSL 32,1018/9), der klar vom Fegfeuer spricht (zB. de civit. Dei 21,24 CSEL 40 II S. 559. 12--17), der die Beichte unter dem Namen manus impositio Sakrament nennt (de bapt. 3, c. 16 n. 21 MSL 43,148/9) redet auch wiederholt von einem Schuldbekenntnis der täglichen Fehler (sermo 351 n. 5 und 6 MSL 39,1541); aber Andeutungen für Aufnahme derselben in die Beichte fehlen. Andrerseits dürfte man, meines Erachtens, aus sermo de symb. n. 15 nicht den Schluß ziehen, daß Augustin selbst in klösterlichen Kreisen die Devotionsbeicht direkt für ausgeschlossen hält.

[2]) Hier. ep. 127 ad Principiam n. 5 MSL 22,1090.

[3]) MSL 66,977—86.

[4]) Codex regularum MSL 32,1377/84 im ersten Band der Werke Augustins bei Migne.

klerus und Mönchen, die zugleich Priester waren, gab es noch nicht. Papst Gregor I († 604), der seinen väterlichen Palast auf dem Monte Celio in ein Benediktinerkloster verwandelt hatte, machte die Verbindung zwischen Priestern und Mönchen noch enger. Seit der Mitte des 5. Jahrhunderts war zwischen Morgen- und Abendland die sprachliche Spaltung[1] vollzogen, im Osten verstand man kein Latein, im Westen kein Griechisch mehr. Darum muß man die Äußerungen der neuen Frömmigkeit und ihren Einfluß auf die Beichte läßlicher Sünden für beide Sprachgebiete gesondert mustern.

a) Übergang zur griechischen Devotionsbeicht

Weder im Osten noch im Westen kann es sich um eine überlegte Einführung der Devotionsbeichte durch die Mönche handeln. Wie die Vorbedingungen lagen, mußte es früher oder später von selbst dazu kommen. Es hat auch niemand bewußter Weise etwas Neues eingeführt. Aber mit der Predigt über die Seelenwunden, mit der Teilung nach Hauptsünden und bei der Beobachtung der eigenen Regel konnte ein Ordenspriester kaum etwas anderes, als das unterschiedslose Bekenntnis aller Sünden erstreben. Die griechische[2]) Entwickelung vollzieht sich dabei einseitig und schnell. Durch die feste Stellung gegen die absolutistische Staatsgewalt bewahrten sich die Mönche allein das zur Beichte notwendige Vertrauen des Volkes. Anastasius[3]), Abt auf dem Berge Sinai (c. 640), predigt, daß es gut und nützlich ist, geistlichen Männern ein Bekenntnis abzulegen. Die vielen Eigenschaften, die er von dem Beichtvater verlangt, zeigen, daß es sich um Leitung handelt. Schon im 9. Jahrh. hat in Byzanz der Kaiser einen Mönch als Beichtvater und Berater. Theodor[4]), der als griechischer Mönch in Rom beim Papste weilte, kam als Erzbischof

---

[1]) So legt zB. 430 Cyrill von Alexandrien seinem Brief und der beigegebenen Darstellung der Nestoriuslehren für den Papst eine lateinische Übersetzung bei; andrerseits schreibt Cölestin I dem Nestorius, er habe seine Briefe beantwortet, sobald er einen Übersetzer zur Hand gehabt. Papst Vigilius, Gregor der Große und Nikolaus I kannten kein Griechisch, dabei war Gregor 6 Jahre als Apokrisiar in Byzanz (578/84) gewesen. Die Griechen schalten das Latein barbarisch und lernten es nicht.

[2]) Vergleiche S. 337—345. Exerzitienwahrheiten.

[3]) MSG 89, 369 und 372.

[4]) S. 352. Exerzitienwahrheiten.

nach Canterbury, verband dort seine orientalische Bußpraxis mit der angelsächsischen und beeinflußte durch das nach ihm benannte Pönitentiale das ganze lateinische Mittelalter.

b) Übergang zur lateinischen Devotionsbeicht

Im Abendland wurde durch die Einwanderung der Germanen die ursprüngliche Bevölkerung[1]) sehr verschoben und gemischt. Beichten von Bischöfen[2]) und Priestern werden nun 600 für Gallien erwähnt. — Den alten kultivierten Insassen war die Verbindung der Kommunion mit der Liturgie geläufig, den neuen Ankömmlingen war beides gleich schwer begreiflich. Ihnen tat die Beichte und Buße mehr not. So wurden die gröbsten Auswüchse der Kraftnaturen mit den äußeren Kirchenstrafen bekämpft (die Angelsachsen ausgenommen). Mit der Predigt vom Aufdecken der Wunden leitete man auch die einzelnen zum Sündenbekenntnis an. Feine Unterscheidungen von Sündenarten[3]) wurden kaum gemacht. Im Merovingerreich bestand im 6. Jahrh. die Beichte vollauf zu Recht, wegen politischer und kirchlicher Zerfahrenheit war nur die Übung seltener geworden. Als der Ire Columban[4]) unterschiedslos das Volk dazu anhielt, hatte

---

[1]) S. 346—369. Exerzitienwahrheiten.

[2]) Paenitentiale c. 30 (Schmitz, Bußbücher und die Bußdisziplin. Bd. 1 S. 601 (1883). Columbani epist. ad Gregorium Magnum c. 4 MSL 80,262. Es hat sich allerdings nicht immer bloß um läßliche Sünden gehandelt.

[3]) Vor der Stadtbevölkerung Roms dagegen hält zB. Papst Leo der Große an aller Unterscheidung fest und zeigt überall die Gewandtheit, die ihn vor seiner Erhebung schon auszeichnete. In der Fastenzeit mahnt er die Christen, sich des Gastmahls am Osterfest würdig zu machen. Multis modis multisque mensuris et peccatum a peccato et crimen distat a crimine. Sed quia universitas fidelium ad perfectam innocentiam et ad plenam debet tendere puritatem, ut eorum consortio mereatur adscribi, de quibus dicitur: beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt: omni instantia et virtute nitendum est, ut quidquid secretum conscientiae maculat, quidquid aciem mentis obscurat, diligentissimis emundationibus deleatur. Quamvis enim scriptum sit: quis gloriabitur castum se habere cor, aut mundum se esse a peccato? Non tamen desperanda est apprehensio puritatis, quae dum semper petitur, semper accipitur, nec remanet judicio condemnandum, quod fuerit confessione purgatum. Sermo 50 de quadragesima 12. MSL 54,306.

[4]) Vita Columbani c. 5. Rev. merov. script. Bd. 4 S. 70 ff. (Krusch).

er großen Erfolg und die Bischöfe, die ihm wegen des Ostertermines fest entgegentraten, fanden in seiner Beichtpredigt keine Neuerung. Sein Pönitentiale wurde allenthalben aufgenommen. Das Konzil von Chalon-sur-Saône (647/9)[1]) nahm den Satz auf, den um dieselbe Zeit der Abt auf dem Berge Sinai dem Volke predigte: ‚nach dem Urteil der Priester ist die Beichte allen nützlich‘. Schon 760 fordert Chrodegang[2]) die Beichte dreimal im Jahre von den Gläubigen, jede Woche von den Mönchen und fügt bei, daß jeder, der mehr tut, besser handelt. Unter Alcuin[3]) werden in der Schule die Kinder zur Beichte angehalten. Als Vorbereitung auf die hl. Kommunion hatte schon Augustin[4]) vom schweren Sünder das Bekenntnis streng gefordert. Papst Leo der Große[5]) sprach diese Pflicht für alle Sünder viel allgemeiner aus, Columban[6]) empfahl schon den Religiosen die tägliche Beicht vor Messe und Kommunion.

Schlußbemerkungen. Die allmähliche Einführung der läßlichen Sünde in das Beichtbekenntnis hat eine eigene Bedeutung für das Sakrament selbst. Übersieht man rein äußerlich die Quellenzeugnisse für die geheime[7]) Sündenbeichte im Gegensatz zur öffentlichen Buße, so werden diese um so zahlreicher, je mehr das Bekenntnis läßlicher Sünden als Gewohnheit sich festsetzt. Dieser äußere Tatbestand legt eine psychologische Erwägung nahe. Das Fehlen von Zeugnissen für die geheime Beicht läßt keinen Schluß zu, daß sie überhaupt nicht existierte, denn die öffentliche Buße und das Fehlen der Devotionsbeicht weisen uns gewichtige Gründe an, die einfache sakramentelle Buße geheim zu halten. Die öffentliche Buße hatte in der heldenhaften Genugtuung

---

[1]) Can. 8. Concilia meroving. S. 210 (Maassen).

[2]) Regula c. 32. MSL 89,1072. Über die läßl. Sünden: ‚Cavendum est utique, ne hi qui in gravibus peccatis incidunt et hi, qui in levioribus quibusdam delinquunt, aequaliter judicentur, sed secundum morbum adhibenda est medicina‘.

[3]) Ep. de confessione peccatorum ad pueros S. Martini. MSL 101,604 ff.

[4]) Sermo 351 n. 10. MSL 39,1546.

[5]) Ep. ad Theod. F. n. 7. MSL 54,1011.

[6]) Paenitentiale c. 30 (Schmitz Bd. 1. S. 601).

[7]) Die Buße für geheime Sünden wird in den ersten Jahrhunderten stark betont. Ein Ehebruch in Gedanken untersteht der Strafe Gottes (Justin Apol. 1 c. 15), diejenigen, welche in der dezischen Verfolgung zum Abfall bereit waren, bekennen die innere Sünde (Cyprian de lapsis 28).

viel Ehrenvolles, die spätere geheime Beicht läßlicher Sünden war ein Werk der Übergebühr; nur die stille Beichte schwerer Sünden behielt für den Fall des Bekanntwerdens einen sehr peinlichen Charakter. Einerseits ging sie in der Sühne nur bis zum pflichtmäßig Gebotenen, andererseits mußte sie beklagenswerte Sünden[1]) in der Hauptsache notwendig aufdecken. Je mehr die öffentliche Buße[2]) zurücktrat und sich auf seltene Ausnahmefälle beschränkte, umso mehr verlor die geheime Beicht nach dieser Seite an Unannehmlichkeit[3]). Das Bußsakrament konnte aber erst in der äußeren Spendung[4]) vor allem Volke sichtbar auftreten, als das gewohnheitsmäßige Bekenntnis läßlicher Sünden ihr das letzte Zeichen der Schmach genommen hatte. Die Entehrung lag ja in der offenkundigen Tatsache, daß jeder, der sich zum Empfange entschließen mußte, ein Todsünder war. Bei dem Kleinstadt- und Dorfleben vom 4. Jahrhundert an bis ins 8. hinein besagt dieser Umstand mehr, als ein moderner Städter ahnt. Die kirchliche Gesetzgebung machte auch das Bußsakrament erst zum Gegenstand ihrer Verordnungen, als das äußere Hindernis der Infamierung durch eine edle Gewohnheit überwunden war.

---

[1]) Nach unserer heutigen strengen Auffassung vom Sigillum wäre für die damaligen Verhältnisse die einfache Bestätigung der Tatsache: der Betreffende hat gebeichtet, eine direkte Verletzung des Geheimnisses gewesen.

[2]) Tertullian de paen. 10 verlangt die öffentliche Buße für geheime Sünden. Zur Zeit des Ambrosius (de paenitentia lib. 2. c. 9 n. 86) und Augustinus (sermo 82. c. 7. n. 11) wurde die Durchführung schon schwierig. Nach dem Tode des Patriarchen Nektarius 397 wird unter Chrysostomus in Konstantinopel die öffentliche Buße zurückgedrängt. In Rom beschränkt sie Papst Leo der Große (ep. 167 inquisit. 19) auf die drei Kapitalsünden. Die Angelsachsen und das Paenitentiale Theodori kennen sie nicht mehr.

[3]) Das äußerlich Gehässige, das die Beichte noch 344 an sich hatte, ersieht man aus der Homilie des Syrers Aphraates ‚von der Buße‘: es steht in eurer Macht, die Buße nicht zu benötigen. Bringt euch nicht in die Lage, die euch verpflichtet, zur Medizin zu greifen und den Arzt kommen zu lassen. Graffin Patr. Syr. Bd. 1 S. 338. Chrysostomus klagt, daß viele zur Osterkommunion kommen, ohne sich dabei um ihren Seelenzustand zu kümmern (hom. 3. in ep. ad Eph. n. 4. MSG 62,29).

[4]) Nach Johannes dem Faster (11. Jahrh.) hört der Priester vor dem Altar Beicht (Paenitentiale MSG 88,1890).



Rezensionen

Jesus Christus. Vorträge auf dem Hochschulkurs zu Freiburg im Br. 1908, gehalten von Dr. Karl Braig, Dr. Gottfried Hoberg, Dr. Cornelius Krieg, Dr. Simon Weber, Professoren an der Universität Freiburg in Br. und von Dr. Gerhard Esser, Professor an der Universität Bonn. Freiburg in Br., Herdersche Verlagshandlung 1908. VIII 440.

Wenn auch etwas spät, glauben wir doch ein recht verdienstliches Werk nicht unberücksichtigt lassen zu dürfen. ‚In den Oktobertagen des Jahres 1906 fand', wie im Vorwort berichtet wird, ‚der erste theologische Hochschulkurs zu Freiburg in Br. statt Er behandelte die Bibelfrage . . . Die Beteiligung war eine über alles Erwarten starke. Der Wunsch nach einer Wiederholung der Kurse wurde von den Teilnehmern lebhaft ausgesprochen'. So kam 1908 ein zweiter Kurs zustande. Im Hinblick auf die Irrtümer unserer Tage wurde als Thema gewählt: Jesus Christus. So windet sich um die Person des anbetungswürdigen Erlösers ein Kranz gediegener apologetischer Vorträge. Sie richten sich gegen die Rationalisten und Modernisten. Leichter ist die Aufgabe gegen jene als diese, denn was die Rationalisten wollen, versteht man, sie reden eine leicht verständliche Sprache, während man bei den Modernisten sich nicht auskennt; sie reden so konfus, verdrehen die einfachsten Begriffe. Sie erinnern in ihrem Reden und Schreiben an den leidigen ‚Kunststil', der das häßliche zur Geltung bringen, das Natürliche vergewaltigen, das Einfache verzerren, durch Formlosigkeit abstoßen will. Trübes Wasser weist

auf eine trübe Quelle hin, ist nicht die Erscheinungsform des Lichtes, der Wahrheit.

Mit Recht beginnt Prof. Hoberg mit dem geschichtlichen Charakter der vier Evangelien (S. 3—41), denn auf diese stützt sich hauptsächlich, was wir von Christus wissen und deswegen stürmen die Gegner des Christentums besonders auf sie los. Das Ergebnis seiner genauen Untersuchung faßt er am Schluß in die Worte zusammen (S. 20—21): ‚Aus literarhistorischen Gründen kann mit Bestimmtheit erwiesen werden, daß die drei synoptischen Evangelien im ersten christlichen Jahrhundert vorhanden waren; das ganze christliche Altertum leitet dieselben von Aposteln bezw. Apostelschülern ab, und kennt keinen Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Evangelien. Für die Glaubwürdigkeit der Evangelien spricht auch der Umstand, daß die „kritische Forschung" ihre Versuche, die Entstehung der synoptischen Evangelien in das 2. Jahrhundert zu verlegen, aufgegeben hat'. Dazu kommen noch innere Gründe, die der Verf. nicht weitläufiger ausführt, die aber klar verraten, daß die Verfasser Zeitgenossen Jesu waren. Der 2. Vortrag, der sich ausschließlich mit dem geschichtlichen Charakter des vielumstrittenen Johannesevangeliums befaßt, rechtfertigt die Entscheidung der Bibelkommission vom 29. Mai 1907, welche an der johanneischen Abfassung und an dem historischen Charakter des vierten Evangeliums festhält, und bestätigt die Auffassung der Vorzeit: ‚Johannes, der Apostel, hat das vierte Evangelium geschrieben und sein Zeugnis ist wahr' (S. 39).

Nachdem dieses Fundament gelegt ist, befaßt sich Dr. Simon Weber mit dem eigentlichen Gegenstand dieser Vorträge. In drei gut gewählten Abhandlungen legt er das Zeugnis der hl. Schrift für die Gottheit Jesu vor. Er weist 1. nach, wie die Gottheit Jesu in der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte, wenn auch noch nicht so klar und deutlich, doch hinreichend für gewecktere Leute gelehrt wird, wie dieselbe 2. in lichten Zügen in den paulinischen Briefen dargestellt ist und 3. sich auch in den Evangelien ausgesprochen findet, am klarsten freilich und entschiedensten bei Johannes, aber auch bei den Synoptikern. Diese zwei letzten Vorträge waren besonders angezeigt, da die Gegner der Gottheit Christi den Völkerapostel in eine schiefe Stellung zu Christus bringen oder wenigstens sein Ansehen herabdrücken wollen.

So ist nach Frenssen Paulus ‚ein durch und durch kranker Mensch', ‚er war von schweren, nervösen, geistigen Störungen gepeinigt . . von Zeit

zu Zeit steigert sich dieser Zustand zu epileptischen Anfällen, während welcher er bewußtlosen Geistes, Bilder von wunderbarer himmlischer Herrlichkeit und Schönheit sah'. Von religiösen Zweifeln über Christus und die etwaige Wahrheit seiner Predigt geplagt, ‚ging er einst dahin; da kam einer jener schweren körperlichen und seelischen Zustände über ihn: er sah den, der sein Herz in diese Not riß, umstrahlt, umglüht mit wunderbarer himmlischer Größe und Schönheit. Von dieser Stunde an war er ein heißer, rastloser Verkünder des schlichten Helden. Er war tapfer und geistreich, von tiefer, heißer, dämonischer Frömmigkeit. Wie ein heiliger Wahn lebte und glühte in ihm sein neuer Glaube und seine Liebe' (S. 69). So träumt man, und auf solche Träume baut man die Luftschlösser des Unglaubens.

Es war ratsam, bei den Synoptikern die Zeugnisse für die Gottheit Christi zu sammeln, da sie nicht so offen am Tage liegen wie bei Johannes, und daher die Zurückhaltung oder Beschränkung den Gegnern Anlaß bieten, von einem Fortschreiten des Bewußtseins des Herrn zu fabeln, wodurch er immer mehr sich in einen höheren Beruf hineinlebte und endlich darauf kam, daß er doch vielleicht etwas Höheres sein könnte.

Dr. Weber kommt nach sorgfältiger Prüfung der verschiedensten Begebenheiten, die von den Synoptikern berichtet werden, zu dem Schlusse: ‚Formell fällt an ihnen auf, daß das Gottesbewußtsein Jesu von Anfang an als fertiges gegeben ist. Es kommt nicht erst allmählich zur Bildung, wie es bei einer menschlichen Bewußtseinsentwicklung der Fall sein müßte, es schreitet nicht vor durch Zweifel und Erschütterungen der mannigfaltigsten Art, es ist nicht begleitet von den Erscheinungen, der bei einer Steigerung bloß menschlichen Bewußtseins ins Göttliche notwendig zu erwartenden Züge der Überschwänglichkeit und schwärmerischer Überhebung (S. 95) . . . So darf man, so muß man sagen, das Gottessohnbewußtsein Christi ist eine übernatürliche Geistestat, weil es in Werden, Bestand und Dauer der menschlichen Entwickelung entrückt ist und in seiner formellen Erscheinungsart über das erhaben ist, was menschliche Meinung hier hätte erzeugen können usw.' (S. 99).

Treffend beginnt Prof. Braig seine drei Vorträge über Jesus Christus außerhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert mit dem Motto: Quem dicunt homines esse Filium hominis (Matth 16,13). Wie der Herr einstens die Jünger um die Ansichten seiner Zeitgenossen über sich befragte, so hält Prof. Braig Rundschau über die Ansichten der vom modernistischen Zeitgeist angesteckten Neuzeit über die Person Jesu Christi (S. 107—149), über dessen Lehre (149—182) und von seiner Stiftung (182—223).

Da hört man die geradezu erbärmliche Exegese der Modernisten, die allem gesunden Hausverstande spottet. Je seichter, unnatürlicher, desto modernistischer und deswegen um so wissenschaftlicher!

‚Wenn man, bemerkt Braig, aus der unerschöpflichen Vielheit der prosaisch nüchternen, der rhetorisch getragenen, der poetisch überschwänglichen Redewendungen, welche die akatholische Gegenwart über Christus J. macht, die Begriffe, die Gedanken auszuheben versucht, ist man geradezu verblüfft über die fast unglaubliche Dürftigkeit, auf die man stößt. Und in den Kreisen zB. von Adolf Harnack tut man, indem man ebionitische Armseligkeit mit Einfachheit verwechselt, sich auf seinen Begriffsmangel noch etwas zu gut!' (S. 112). ‚Von salbungsreichen Redensarten abgesehen, die bald an diese, bald an jene Stellen der hl. Schriften angeknüpft werden, legt uns das kritische Bestreben Sophismen und Paralogismen vor, Fabrikate, Falsifikate, die man auf den Wegen der Beweiserschleichung, mit Hilfe der Wörtchen: Vielleicht, vermutlich, offenbar, selbstverständlich, dem Beweismaterial unterschiebt' (S. 145).

Die moderne Wissenschaft hat die Person Jesu von Nazareth entgöttlicht, sein Wort vermenschlicht, seine Stiftung verweltlicht. Gegenüber dem Wirrwar der Antworten auf die Frage: Was sagen und halten die Leute, die von uns Getrennten, von Jesus Christus — wie erhebend und tröstlich lautet die entschiedene Antwort eines hl. Petrus: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes!

In vier Vorträgen behandelt Dr. Esser das christliche Dogma unter Berücksichtigung der dogmengeschichtlichen Entwicklung. Er macht auf einen ganz gewaltigen christologischen Irrtum Luthers aufmerksam, der in den Streitfragen mit den Lutheranern mehr in den Hintergrund tritt. Der reine und lautere Begriff der hypostatischen Union und damit der Inkarnation, den die Kirche in langen und schweren Kämpfen festgesetzt und gewahrt hatte, ist in der Christologie Luthers aufgegeben und damit ist die schiefe Ebene betreten. Um nach der Verwerfung der katholischen Transsubstantiationslehre seine Abendmahlslehre zu stützen, appellierte nämlich Luther an die Allgegenwart der menschlichen Natur, speziell des Leibes Christi, und zur Rechtfertigung dieses Hilfssatzes für die Abendmahlslehre verwies er auf die **communio naturalium** in Christus, d. h. er statuierte eine förmliche Übertragung einer göttlichen Eigenschaft auf die menschliche Natur. Damit war eine heillose Verwirrung grundgelegt, so daß man es den Rationalisten nicht verargen kann, wenn sie eine solche Theologie als ebenso unsinnig wie irreligiös verachteten und mit Recht hat sie Biedermann eine ‚Kenose des Verstandes' genannt. Und dieser Luther,

der gegen die einfachsten Regeln der communicatio idiomatum verstößt, wird mit hochtrabenden Phrasen von Harnack als Restaurator des alten Dogma gepriesen, der den Formeln des griechischen Christentums wieder Leben gegeben und den Glauben wieder geschenkt hat[1]).

In drei geistreichen Vorträgen behandelt Dr. C. Krieg Jesus Christus als die Wahrheit, den Weg d. h. Erzieher und das Leben (S. 313—75), von denen besonders der zweite alle Aufmerksamkeit verdient. — Als Anhang folgen noch zwei Vorträge über die Modernismus-Frage. Der erste von Dr. Hoberg behandelt Syllabus und Enzyklika Pius' X und die Bibel und zeigt, wie die Aufklärung, die anfänglich nur im protestantischen Deutschland verbreitet war, späterhin auch im katholischen Deutschland Fuß faßte, indem man unter dem Vorwande, das Studium der hl. Schrift zu fördern, an protestantische Exegeten sich hielt und als Vorbilder hierin die Protestanten Rosenmüller und Paulus empfahl. Prof. Berg, ein Vorläufer das Modernismus, stellte schon Behauptungen auf, die dann im Syllabus Pius' X ihre Verwerfung fanden. Im 2. Vortrag beantwortet Dr. Braig die Frage: Wie sorgt die Enzyklika gegen den Modernismus für die Reinerhaltung der christlich-kirchlichen Lehre? (S. 388—440). Ganz zutreffend ist der Vergleich zwischen den alten Gnostikern und den Modernisten der Neuzeit, den Dr. Braig, ein ganz vorzüglicher Kenner und Bekämpfer des Modernismus, aufstellt. Es besteht eine auffallende Ähnlichkeit in den großartigen Versprechungen von Aufklärung, in der Begriffsverwirrung, in den nichtssagenden Leistungen. Auch Prof. Schrörs bemerkt ganz richtig (in Literar. Beilage der Köln. Volkszeitung Nr. 31 vom 30. Juli 1908): ‚Seit den Tagen des Jansenismus hat es keine verschlagenere und hochfahrendere und unredlichere Theologie gegeben, als diese (der Modernisten)'.

So dürfen wir das Buch einen schönen und gediegenen Kranz nennen, den deutsche Wissenschaft gewunden zu Ehren des göttlichen Erlösers, wodurch wir erleuchtet und gestärkt mit Petrus sagen können: ‚Herr, zu wem sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens und wir haben geglaubt und wir haben erkannt, daß du Christus, der Sohn Gottes bist (Joh 6,70)'.

Innsbruck. Hugo Hurter S. J.

---

[1]) S. Dogmengeschichte III[3], 730 f.

A. Villien, professeur à l'institut catholique de Paris. **Histoire des commendements de l'Église.** Préface par M. l'abbé Boudinhon. Paris 1909, Lecoffre. (XII + 353 S.).

Wohl in keinem Teil der Moraltheologie muß man zur genaueren Bestimmung und Erklärung der Pflichten so oft auf die geschichtliche Entwickelung und die im Laufe derselben gebildeten Gewohnheiten Rücksicht nehmen, als bei den Kirchengeboten. Daher kann eine zusammenhängende Geschichte der Kirchengebote nur höchst willkommen sein. Villien hat als erster diese nicht leichte Aufgabe gelöst und im Großen und Ganzen glücklich gelöst. In der deutschen theologischen Literatur fehlt uns bisher noch eine derartige Arbeit. Einen sehr guten Anfang dazu machte Repetent Dr. Hafner, in zwei Artikeln der (Tübinger) Theologischen Quartalschrift 1898 (LXXX) S. 98 ff u. 276 ff, die den Nachweis erbringen, daß schon sehr frühe Zusammenstellungen mehrerer Kirchengebote sich finden, ja sogar der terminus technicus ‚Kirchengebote' vorkommt. Leider ist diese überaus gründliche Arbeit nicht auf die Behandlung der einzelnen Kirchengebote ausgedehnt worden. Im Kölner Pastoralblatt (43. Jahrgang, 1909, Nr. 5—12) hat dann P. G. Allemang Obl. M. J. eine Artikelserie veröffentlicht, die, meist im Anschluß an Hafner und Villien eine kurze Geschichte der Kirchengebote bietet, aber bis jetzt noch nicht vollendet ist.

Villien behandelt im 1. Kapitel die Geschichte der Zusammenstellung der Kirchengebote (l'énumération et la liste des commendements). Dieser Teil der Arbeit ist im Vergleich zu den folgenden etwas schwach. Der Verf. wendet sich da gegen eine Tendenz, die bei manchen ein wirkliches Prinzip geworden sei, allem, was in der Kirche existiert, so auch den Kirchengeboten und sogar ihrer Zusammenfassung einen apostolischen Ursprung zuzuschreiben; diesem Prinzip entgegen sei die Sammlung der Kirchengebote sehr modern. Rez. glaubt nicht, daß eine solche Tendenz, wenigstens in unserer theologischen Literatur, wirklich vorhanden ist. V. beginnt dann mit dem Catechismus Concilii Tridentini, der die Kirchengebote nicht erwähnt, und führt die französische Formulierung zurück bis zum Ende des 15. Jahrhunderts, die lateinische bis zum hl. Antonin von Florenz. Die Arbeit von Hafner hat sie viel weiter zurückgeführt, allerdings nur für Deutschland, wo sich schon im frühen Mittelalter ganz unverkennbare

Zusammenstellungen der betreffenden Pflichten (Sonn- und Festtag, Fasten, Empfang der Sakramente, ferner Verbot der Ehe oder des Gebrauches derselben, oder Leistung des Zehenten) finden. Die Pönitentialbücher des 8. u. 9. Jahrhunderts liefern reichliche Beweise. Und daß sie als Kirchengebote betrachtet werden, erhellt besonders aus dem Umstand, daß ihre Übertretung in den Beichtliturgien oft beim 4. Gebot Gottes als Verletzung des schuldigen Gehorsams gegen die geistliche Mutter, die Kirche, erwähnt wird[1]). Dabei ist zu beachten, daß diese Schriften meist nichts anderes sind, als die schriftliche Fixierung einer schon jahrzehntelangen Übung. Auch den terminus ‚praecepta Ecclesiae' kann Hafner schon für das Ende des 13. Jahrhunderts nachweisen. Und wenn auch der Catechismus ad parochos sie nicht erwähnt, werden die ‚praecepta ecclesiae' doch zweimal im Tridentinum selbst genannt (Sess. VI. de iustific. can. 20 und Sess. VII de baptismo can. 7).

Im 2. Kapitel bespricht nun Villien die Heiligung des Sonntags durch den Besuch des Gottesdienstes. Als allgemeine Gewohnheit läßt sie sich von der apostolischen Zeit an nachweisen, und es ist recht interessant, an der Hand der reichen Literatur mit dem Verf. das allmähliche Entstehen einer Verpflichtung zu verfolgen. Die älteste Art und Weise der wöchentlich wiederkehrenden Feier war die, daß man sich am Sabbat in der Synagoge einfand und sich an den Lesungen und Reden beteiligte, nach Beendigung der Sabbatruhe aber in Privathäusern zur Feier der Eucharistie zusammenkam. Dieser Nebeneinanderstellung folgt dann bald der völlige Ersatz des Sabbats durch den Sonntag mit seiner Feier. Daß schon im Laufe der ersten Jahrhunderte aus der Gewohnheit eine Verpflichtung wurde, beweist ein Kanon des Konzils von Elvira (gegen 300), der eine Strafe bestimmt für solche, die dreimal den Sonntagsgottesdienst versäumt hatten. Nun mehren sich die Vorschriften von Synoden und Bischöfen, die einerseits zeigen, daß das Gebot als solches schon bekannt war, andererseits aber auch, daß der Eifer in der Erfüllung nachgelassen hatte. Bald finden sich auch Bestimmungen, daß Hirten und anderen Bediensteten Gelegenheit geboten werden müsse, sowie,

[1]) Besonders interessant dürfte es sein, daß diese Anknüpfung der Kirchengebote an das 4. Gebot Gottes sich in einer Beichtunterweisung Luthers vom Jahr 1520 findet. Vgl. Hafner l. c. S. 121.



daß man der ganzen Feier anwohnen solle; im 5. und 6. Jahrhundert mußte sich die letztere Mahnung gegen die üble Gewohnheit mancher Christen richten, nach dem Evangelium die Kirche zu verlassen; im 7. und 8. Jahrhungert dagegen pflegten, wie es scheint, laue Christen erst nach der Homilie sich einzufinden. Diesen wurde eingeschärft, auch das Anhören des Wortes Gottes nicht zu versäumen. Von Interesse sind auch die äußerst strengen Strafen (nicht nur Geld- sondern auch Körperstrafen, Kahlgeschorenwerden u. dgl.), die nach dem Jahre 1000 von manchen Landesfürsten auf die Vernachlässigung des Gottesdienstes gesetzt wurden. Besondere Behandlung findet auch die Bestimmung, daß diese Pflicht in der Pfarrkirche erfüllt werden müsse, mit dem daran sich schließenden Streit zwischen Regular- und Säkularklerus, und zuletzt die besonders von Natalis Alexander auf Grund einiger Synodalbeschlüsse betonte Pflicht auch dem Nachmittagsgottesdienst anzuwohnen.

Das 3. Kapitel widmet Villien dem zweiten Teil des 1. Kirchengebotes, der Enthaltung von knechtlicher Arbeit. Hier ist besonders interessant der Kampf gegen eine im 5. Jahrhundert auftretende Richtung, die alle die Vorschriften über die Feier des jüdischen Sabbat in sklavischer Weise auf den christlichen Sonntag übertragen wollte, so daß zB. das 3. Konzil von Orléans (538) das Volk aufklären mußte, es sei gestattet, die Nahrung zu bereiten, für Reinlichkeit im Haus und an sich selbst zu sorgen, oder zu Pferd zu reisen; nur die landwirtschaftlichen Arbeiten seien zu unterlassen, damit das Volk leichter zur Kirche kommen könne. Auch für die Verletzung dieses Gebotes gab es gemäß dem Charakter der damaligen Zeit strenge Strafen. Bis zum 13. Jahrhundert werden je nach den Umständen diese oder jene Arbeiten verboten, ohne daß ein System sich kundgibt; von da an beginnen die Theologen die Frage prinzipiell zu behandeln, welche einzelne Arbeit und warum sie als knechtlich verboten ist; besondere Aufmerksamkeit hat Verf. der unter mehreren Moralisten des 16. u. 17. Jahrhunderts entbrannten Streitfrage gewidmet, ob eine Arbeit dadurch knechtlich werde, daß sie um Lohn geschieht.

Das 4. Kapitel bei Villien übergehen wir; die historische Entwickelung der Feste und ihre Feier hat in unserer Literatur auch schon gründliche Bearbeiter gefunden.

Kapitel 5 und 6 behandeln die kirchlichen Gebote der Beicht und Kommunion. Vor dem allgemeinen Gebot des 4. Laterankonzils finden sich nur lokale Vorschriften, und bei vielen derselben

ist schwer zu entscheiden, ob die Beicht als solche, oder nur als Vorbereitung auf die hl. Kommunion vorgeschrieben wurde, ob geheime Beicht oder nur die öffentliche Buße gemeint war. Auch reichen diese Vorschriften nicht gar weit zurück. Aber von der Mitte des 8. Jahrhunderts an ist es allgemeine Praxis, in der Fastenzeit zu beichten, in einigen Gegenden ist die dreimalige Beicht im Jahr vorgeschrieben. Einen Wechsel in der Praxis aber bezeichnet die Vorschrift im Pönitentialbuch des Alanus ab Insulis (1114—1203), daß auch, wer keiner Sünde sich bewußt sei, um Ostern beichten oder wenigstens sich dem Priester stellen müsse, damit er nicht die kirchliche Vorschrift zu übertreten scheine. Da ist also sicher nicht nur Vorbereitung auf die hl. Kommunion der Grund, sondern auch das Gebot der Kirche. Auch nach dem Laterankonzil wurden die Diözesanstatuten, die eine 3- oder 4malige Beicht, vorschrieben, immer wieder eingeschärft. Daß man die ‚anni discretionis' des Laterandekrets manchmal im Sinne von anni pubertatis erklärte, kam daher, daß man zugleich die kirchliche Strafe für die Übertretung berücksichtigte, von der die impuberes nicht getroffen wurden. Auch hier spielt wieder der Streit des Regular- und Säkularklerus eine Rolle; manche Bischöfe, besonders in Frankreich, wollten die vom Laterankonzil geforderte Erlaubnis des parochus proprius zur Beicht bei einem Ordenspriester während der österlichen Zeit nicht geben, andere suspendierten sogar für diese Zeit die Approbation. Doch fallen mit der Zeit, hauptsächlich durch die Privilegien der Mendikantenorden die nebensächlichen Bestimmungen des Laterankonzils. Vermißt haben wir hier den Übergang zur jetzigen Interpretation dieses Gebotes, wonach es nicht an die Kommunion, auch nicht an die österliche Zeit gebunden ist.

Anders verhält es sich mit der hl. Kommunion. V. formuliert seine Ansicht folgendermaßen: ‚Man hat einigen Grund zu glauben, daß in den ersten Zeiten der Kirche die Kommunion aller Anwesenden den Schluß der mehr oder minder häufigen eucharistischen Zusammenkünfte bildete'[1]). Geboten erscheint sie vom 4. Jahrh. an. Schon zu Zeiten des hl. Chrysostomus und des Cäsarius von Arles werden wenigstens zwei oder drei Hauptfeste als Termine genannt, während andere (Theodor von Canterbury) für die wöchentliche Kommunion, wenigstens in der Fastenzeit, kämpfen. Bis zum 10. Jahrhundert finden sich an einigen

---

[1]) Nach dem, was Dr. Franz Schmid im Priester-Konferenzblatt (Brixen, 1910, S. 33 ff) ausführt, dürfte jene These noch Einschränkungen erleiden.

Orten 3 oder 4 Kommunionen jährlich vorgeschrieben; das allgemeine Kirchengesetz, das wenigstens eine jährliche Kommunion und zwar zur Osterzeit vorschreibt, datiert auch hier erst vom 4. Laterankonzil, doch ohne Beeinträchtigung der Diözesanstatuten, wenn sie mehr verlangten. Den Rest dieses Kapitels widmet Villien der Interpretation dieses Kanons, aus der nur noch erwähnt sei, daß die Anweisungen französischer und spanischer Synoden des 13. u. 14. Jahrhunderts über das Alter der Kommunikanten die Pubertätszeit, 14 Jahre für Knaben und 12 für Mädchen bestimmen.

Kapitel 7 u. 8 über die Fastengebote bieten nichts Neues, da diese Partien auch schon deutsche Bearbeiter gefunden haben; Linsenmayrs ‚Entwicklung der kirchlichen Fastendisziplin bis zum Konzil von Nicäa‘ hätte Beachtung verdient. Das allmähliche Zurückgehen von der Strenge den Scholastikern und ihren Argumenten in die Schuhe zu schieben und sie als Wegbereiter des Laxismus im Fasten hinzustellen, wie es auf S. 352 f geschieht, geht doch nicht so ohne weiteres. Das Adventfasten ist nicht bloß in Italien (S. 260), sondern auch in Österreich und anderwärts in Brauch, allerdings an Stelle der Apostelvigilien.

Das letzte Kapitel behandelt das in einigen Katechismen angeführte Gebot des Zehenten, ausgehend von den Vorschriften des alten und neuen Testamentes und den darauf ruhenden Gewohnheiten und Diözesangeboten.

So haben wir einen Einblick geboten in den reichen Inhalt des Buches; vielleicht trägt dessen Empfehlung dazu bei, daß dieses Thema bald auch eine deutsche Bearbeitung findet.

Innsbruck. A. Schmitt S. J.

Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien von Dr. theol. Adolf Struckmann, Religions- und Oberlehrer in Dortmund. Paderborn, Druck und Verlag von Ferdinand Schöningh, 1910. SS. XV + 170.

Nicht zum erstenmal betritt Struckmann das wissenschaftliche Gebiet, auf dem er sich in der bezeichneten Schrift bewegt; aus seiner Feder haben wir die gründliche und mit vielem Sachverständnis ausgearbeitete Untersuchung: ‚Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornizänischen Zeit‘. Nunmehr legt er uns als reife Frucht sorgfältiger Arbeit vor, ‚was der

größte Alexandriner des 5. Jahrhunderts von unserem „göttlichen Geheimnisse“ geglaubt‘ und gelehrt hat.

Nach einer kurzen Darlegung der verschiedenen Beurteilung, die der hl. Cyrill in seiner Eucharistielehre von hüben und drüben erfahren hatte und einer knappen Skizzierung der eucharistischen Doktrin, wie sie sich nach den Dokumenten des 4. Jahrhunderts in der alexandrinischen Kirche vorfindet, spaltet sich die Untersuchung zunächst in zwei Teile: ‚Äußerungen des hl. Cyrill über die hl. Eucharistie aus der Zeit vor den nestorianischen Wirren (412—429)‘ — ‚Die hl. Eucharistie im Kampfe Cyrills gegen Nestorius‘.

Den tieferen Grund für diese Zweiteilung in der Anführung der Quellenstücke bietet die eigentümliche Verwendung unseres Geheimnisses in der Beweisführung von Seite des Nestorius und der dadurch bedingten Stellungnahme seines Gegners. ‚Nestorius berief sich zum Erweise der von ihm behaupteten Zweipersönlichkeit in Christo auf die hl. Eucharistie; er behauptete, die Äußerungen Jesu vom Fleische und Blute des Menschensohnes (Jo 6), der Speise und dem Tranke der Christenheit, bewiesen, daß in der heiligen Speise nur der Mensch Christi genossen werde; die Gottheit könne nicht verzehrt werden‘ (S. 154 f). Auf Grund dieser Beweisführung warf der Heilige seinem Gegner ‚Anthropophagie‘ vor. — Diese Erwiderung könnte einen nun auf den Gedanken führen, daß der Alexandriner die Existenz eines wahren menschlichen Fleisches Christi in der Eucharistie in Abrede gestellt hätte, wie denn auch in der Tat unter anderen Michaud meint, daß Nestorius ‚le matérialisme eucharistique‘ gelehrt habe ‚sous prétexte de prouver la personalité humaine du Christ‘; diesen eucharistischen Materialismus weise aber Cyrill als Anthropophagie zurück; er kenne also nur eine ‚manducation spirituelle‘ im Sinne von Mitteilung geistiger Gnade in der Eucharistie (S. 99 f); und darum auch nur eine sogenannte dynamische Gegenwart Christi im heiligen Mahle (S. 151). Wie grundlos diese Schlußfolgerung ist, das ist das besondere Problem, das gerade der zweite Teil der vorliegenden Arbeit zu lösen hatte und gelöst hat. ‚Man durchdenke Sätze des Heiligen wie: „wir essen vom Fleische Christi“; „wir empfangen es als das eigene Fleisch des Logos“; „wir nehmen in uns auf den Logos“; „Christus hat in uns Wohnung genommen“ . . . und wir meinen, man wird jener Meinung beistimmen müssen, die bei Cyrill reale und substantielle Gegenwart findet‘; so lautet das abschließende Urteil unseres Autors (S. 155).

Dieses sein Schlußurteil konnte Str. mit um so größerer Berechtigung abgeben, als auch aus den Quellenstücken der früheren Zeit, von welchen der erste Teil der Untersuchung handelt, der Glaube Cyrills an die reale Gegenwart Christi im hhl. Sakrament außer allem Zweifel feststeht; man lese zB. nur die Stellen, wie sie in § 10 aus Cyrills Kommentar über das Evangelium des hl. Johannes herausgehoben sind (S. 51 ff). Nur eine sehr unwissenschaftliche Voreingenommenheit und eine Willkürinterpretation ohne gleichen konnte aus den Schriften des Alexandriners etwas anderes herauslesen.

Ein dritter Teil der Arbeit bringt dann die synthetische Zusammenfassung der Eucharistielehre Cyrills auf Grund der im vorausgehenden dargebotenen Texte. Diese ergibt eine fast vollständige Doktrin im heutigen katholischen Sinne. Was die Transsubstantiation angeht, ist festzuhalten, daß Cyrill ein ‚wahres Verwandeltwerden in Leib und Blut Christi' lehrt, so daß ‚die subsistierende Weisheit Gottes des Vaters . . ihren Leib wie Brot und ihr lebendigmachendes Blut wie Wein [ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ, heißt es an einer anderen Stelle] darreicht' (S. 157; coll. S. 123 f). Dadurch daß der Heilige sagt, daß ‚die dargebrachten Gaben in Christi Fleisch und Blut in Wahrheit verwandelt werden', so daß ‚in der Darreichung dieses Fleisches und Blutes nur der Schein bleibt von Brot und Wein', hat er das Dogma von der Transsubstantiation der Sache nach voll und ganz zum Ausdruck gebracht; auf den Namen (Transsubstantiation) kommt es dann nicht mehr so viel an.

S. 83 meint Str.: ‚Anhänger der antiochenischen Schule — Theodoret und der Verfasser des fälschlich dem hl. Chrysostomus zugeschriebenen Briefes an Cäsarius — lehren sogar, daß nach der Analogie der Inkarnation bei dem realen Gegenwärtigwerden des Leibes und Blutes Christi die Substanz des Brotes und Weines bestehen bleibe'. Das ist durchaus nicht so sicher; es kommt alles darauf an, was jene Autoren unter Substanz oder Natur verstanden haben; es liegt die Annahme sehr nahe und sie wird aus dem Kontext geboten, daß sie unter Natur nur die Sinnesqualitäten verstanden haben; vgl. hierüber Hurter Theol. Dogm. Compendium III n. 365,5; Lahousse de sacramentis I (1900) p. 540 sqq.

Zu einer sehr interessanten Beobachtung bieten die Ausführungen des hl. Cyrill über die Eucharistie als Opfer die Gelegenheit, besonders wo er es mit dem Apostaten Julian zu tun hatte. Dieser hatte ganz nach Art der Lästerer des Christentums aus früherer Zeit

den Christen die Unterlassung der von Gott im Alten Bunde angeordneten Opfer vorgeworfen. Hören wir, wie er den Vorwurf im 10. Buche seiner Apologie gegen Julian abfertigt! ‚Das Opfer der Rinder halten wir für unpassend ..., weil die Vorbilder und der Schatten in die Wahrheit umgewandelt sind und uns daher befohlen ist, den geistigen und untadeligen Opferdienst dem höchsten Gotte darzubringen ... Wir opfern jetzt etwas viel Besseres als jene im Altertum; die Kinder Israels brachten Gott nur Rinder und Schafe, Turteltauben und andere Tauben, Früchte und mit Öl getränktes Weizenmehl, Opferkuchen und Weihrauch; aber wir verwerfen jenen so stumpfen Opferdienst und vollziehen dem Befehl gemäß einen Opferdienst, der stark ist und vollendet, der nur mit dem Verstand zu begreifen und geistig ist; denn wir bringen Gott zum lieblichen Opfer jegliche Art rechter Lebensführung: Glauben, Hoffnung, Liebe, Gerechtigkeit, Enthaltsamkeit, gehorsam zu sein und uns leicht führen zu lassen, Lobsprüche ohne Ende und die übrigen Tugenden; denn sehr unkörperlich ist dieses Opfer, wie es sich geziemt für Gott, der seiner Natur nach einfach und unkörperlich ist, und die Art, wie wir ein wahrhaft wohlgeordnetes Leben führen, ist das Opfer eines nur mit dem Verstande zu fassenden Wohlgeruches‘.

Man glaubt einen jener alten Apologeten vor sich zu haben, wie Justin, Athenagoras, Aristides oder Minutius Felix, aus deren Worten man in unseren Tagen auch auf katholischer Seite Kapital schlagen möchte für eine ausschließliche Gebetsopfertheorie in der hl. Eucharistie. Cyrill scheint seine Vorgänger an Schärfe des Ausdrucks noch weit zu übertreffen, hat direkt die Eucharistie im Auge; trotz einer so verfänglichen Aussprache weiß er nichts von der erwähnten Theorie. Ihm ist Christus wie der Opferpriester so auch die wahre und konkrete Opfergabe in unserem eucharistischen Opfer, und selbst den Namen ‚Gabendarbringung‘ (δωροφορία in Lc 22,19) kennt er hiefür: wird man eine Gebetstheorie so ohne weiteres aus der Sprechweise der früheren Zeit erschließen dürfen? Vgl. Str. S. 125 ff.

Im Anhang bringt Str. das älteste liturgisch-eucharistische Dokument der alexandrinischen Kirche, wie es uns auf einem 1907 aufgefundenen Papyrus erhalten und von Puniet im Berichte des 19. eucharistischen Kongresses veröffentlicht worden ist.

Die Methode, welche der Verfasser in der Darstellung von Cyrills Lehre beobachtet hat, indem er zuerst die einzelnen Quellen-

stücke in chronologischer Ordnung mit einer jeweiligen kurzen Delibe-
ration darbietet, und daran erst eine systematische Zusammenfassung
der Lehre anschließt, mag unbequem sein und zu mancherlei Wieder-
holungen führen; er kommt diesem Bedenken entgegen mit der Er-
klärung, daß ihn eine derartige Erwägung nicht verleiten konnte, ‚die
Äußerungen Cyrills durch sofortige Einpressung in die heute gebräuch-
liche Darstellungsweise dogmatischer Gedanken über die Eucharistie
auseinanderzureißen‘ (S. VI).

Zum Schlusse sei mir der Wunsch gestattet, daß weitere gleich
gründliche und der vorliegenden ebenbürtige Einzeluntersuchungen über
die Eucharistielehre der Väter, wie sie uns Str. am Ende des Vor-
wortes in Aussicht stellt, recht bald folgen mögen.

Innsbruck. E. Dorsch S. J.

Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche von Fr. W. Foerster. Kempten 1910, Jos. Kösel. 8. (XVI u. 191 S.) M. 2.50.

Dieses neueste Buch Foersters wird voraussichtlich sehr ver-
schiedene Beurteilungen erfahren und sehr verschiedene Wirkungen er-
zielen. Es wird oft zu christlich-apologetischen Zwecken zitiert werden,
aber sicher wird es auch als Stützpunkt für Anklagen und als Recht-
fertigung feindseligen Verhaltens gegen die Kirche dienen müssen,
das letztere gewiß gegen die Absicht des Verfassers. Seine pädagogischen
Bücher sowie seine persönliche Betätigung üben, obgleich er noch Pro-
testant ist, auch auf katholische Kreise einen derartigen Einfluß aus,
daß eine Auseinandersetzung auch mit dieser seiner Schrift notwendig
ist. Sehr zu beachten bleibt, daß F. nicht Katholik ist; das-
selbe Buch, von einem Katholiken geschrieben, würde natürlich einen
anderen Standpunkt der Beurteilung erfordern.

Mit Recht erklärt Foerster ‚Autorität und Freiheit‘ als jenes
Problem, das gegenwärtig ‚wie kein anderes die Geister scheidet,
sie einander entfremdet, ja sie wie zwei feindliche Elemente bei der
ersten besten Gelegenheit auf einander platzen läßt‘ (Vorw.). Er
unternimmt es, die Ursachen dieser Feindseligkeit aufzudecken. Der
größere Teil des Buches erweist die Flachheit und Verworrenheit in
den Anschauungen der modernen Vertreter des Freiheitsprinzips und
die Notwendigkeit einer religiösen und kirchlichen Autorität (S. 1—122);

der letzte Teil (123—191), besonders der Abschnitt ‚Universalität und Separation‘ (123—162), spricht von Fehlern der ‚Vertreter des Autoritätsprinzips‘. Mißgriffe und Einseitigkeiten der letzteren, nicht etwa das Autoritätsprinzip selbst, seien die Ursache, daß viele ernste und mit den katholischen Grundwahrheiten einverstandene Geister dennoch vom rückhaltlosen Anschluß an die Kirche zurückgehalten werden. Die Fehler beider Richtungen, wie der modernen Individualisten so der Autoritätsvertreter, müßten gründlich beseitigt werden, damit die zwei großen Mächte, Autorität und Freiheit, sich ungestört entfalten und zum Aufbau einer echten Kultur zusammenwirken könnten.

Die Art der Beweisführung ist vorwiegend die ‚induktive‘ Methode, deren sich F. immer so meisterhaft zu bedienen weiß; aus den eigensten Forderungen der Gegner heraus stellt er deren Irrtümer an den Pranger. Ausdrücklich verwahrt er sich ferner gegen die Ansicht, als wollte er die theologische Seite des Problems irgendwie berühren; nur psychologisch und vom Standpunkte des Pädagogen werde er es behandeln. ‚Pädagoge‘ muß hier im weitesten Sinn verstanden werden, nicht nur als ‚Jugendbildner‘, sondern als Führer aller, auch der Erwachsenen, zu den religiös-sittlichen Idealen. Noch zu verschiedenen anderen Verwahrungen gegen falsche Deutung und verfehlte Konsequenzen sieht sich F. gezwungen. Und es ist wirklich sehr notwendig, den ganzen Gehalt des Buches vor Augen zu haben, falls man zu einer gerechten Beurteilung gelangen will. Freilich pflegt nicht jeder Leser so zu verfahren; darum wird es eben geschehen, daß man aus mancher Ausführung eine direkt kirchenfeindliche Gesinnung des Verf.s herauslesen wird.

Was F. zur Apologie der kirchlich-religiösen Autorität gegen die Sophismen der individuell isolierten Vernunft und des Persönlichkeits-Kultes, gegen die Unzulänglichkeit der bloß individuellen Bibelinterpretation, gegen die Überhebung der ‚freien‘ Forschung und des Staatsabsolutismus vorbringt, das zwingt mehr als einmal geradezu Bewunderung ab. Freilich kommen auch schon in diesem Teile Prinzipien zum Vorschein, die nicht richtig sind. In den früheren strikt pädagogischen Werken zeigten sie sich kaum einigemale als Unklarheiten, die meist noch eine korrekte Interpretation zuließen, in dem vorliegenden Buche treten sie stellenweise als Unrichtigkeiten auf, wenn auch in anderem Zusammenhange wiederum eine ganz korrekte Fassung zu finden ist; nicht immer will es glücken, derartige Gegensätze völlig auszugleichen. Dazu gehören zB. die Ausführungen über das Ver-

hältnis zwischen Wissenschaft und Glauben, zwischen Intellekt und Sittlichkeit. Ähnlich wie ein harmonisches Zusammen- und Ineinanderwirken von Autorität und Freiheit verlangt wird, muß auch den Glauben und das Wissen trotz ihrer Verschiedenheit dennoch ein weit freundlicheres Verhältnis vereinigen, als der Verf. es manchmal — nicht immer — zeichnet. Auch der gerechteste Unwille gegen die Übergriffe eines exaltierten Intellektualismus darf uns weder dazu verleiten, ‚Wissen' und ‚Verstand' mit dem einseitigen Wissens- und Verstandeskult fast zu identifizieren, noch zur Überschätzung des willenspsychologischen Elementes führen. F.s Methode selbst kann ja ihre letzte Sicherung nur in objektiver Wahrheit finden, die immer der eigenste Gegenstand des Intellektes und des Wissens bleiben wird. Nicht nur der Satz: ‚Die Möglichkeit einer selbständigen wissenschaftlichen Ethik ist eine Illusion' (15), ist mißverständlich, sondern auch die als Erklärung beigefügte Entgegenstellung der ‚wissenschaftlichen' und der ‚religiös inspirierten Ethik' kann man nicht gelten lassen; ein derartiges Entgegenkommen darf dem neueren Sprachgebrauch nicht zuteil werden, sondern es ist mit aller Bestimmtheit immer zu betonen: jene ‚wissenschaftliche Ethik', die ohne religiöses Fundament bestehen will, ist total unwissenschaftlich. Umgekehrt ist Foersters psychologisch aufgebaute und immer auf die Notwendigkeit religiöser Festigung weisende Ethik zugleich wissenschaftlich[1]). — Notwendig wäre es auch gewesen, in diesem Buch, das so ausführlich vom christlichen, also übernatürlichen Leben spricht, dessen übernatürliche Elemente nachdrücklicher und ohne alle Zweideutigkeit zu betonen; ‚übernatürlich' ist nicht gleichbedeutend mit ‚übersinnlich'.

Soweit die ‚induktiv-psychologische' als sekundäre Methode zur Apologie der christlichen Wahrheit berechtigt ist, so muß anerkannt werden, daß sie von F. mit einem durchschlagenden Erfolg verwendet wird. Aus

---

[1]) Zur Vermeidung aller Mißverständnisse sei bemerkt, daß Foersters psychologisch-induktiver Weg für sich allein die unbedingte Notwendigkeit einer unwandelbaren Moral nicht erweist; aber vollständig und glänzend beweist er, daß arge Gefährdung des sozialen Lebens wie des Individuums die Folge sein muß, wenn nicht unwandelbare sittliche Normen anerkannt werden. Weil ja F. durchwegs die Absicht hat, in dieser Weise die Selbstherrlichkeit des freien Individuums wie des freien Sozialismus ad absurdum zu führen, so wird man ihm nicht gerecht, wenn man nur die Unzulänglichkeit seiner Methode für die absolute Notwendigkeit der Moral hervorkehrt, ohne seine eigentliche Absicht zu beachten.

den vielen prächtigen Ausführungen möge hier nur einiges folgen, woraus die ganze Eigenart Foersters und insbesondere seine Stellung zur katholischen Glaubensregel zu ersehen ist.

‚Das richtige Denken über das Problem „Autorität und persönliches Leben" wird durch nichts so gehemmt und verwirrt, wie durch eine kurzsichtige Interpretation des Begriffes der persönlichen Zustimmung . . . Wer ernsthaft bei der religiösen Wahrheit in die Lehre gehen will, der muß sich vor allem klarmachen, daß die höchste Wahrheit niemals ein Echo unserer eigenen unreifen Gedanken ist. Nein, sie widerspricht vielmehr allen unseren [irrigen] Denkgewohnheiten, zertrümmert alle unsere Illusionen, zerschlägt die Narrenhäuser unserer Einseitigkeit, stößt die Tische der Wechsler um, verwirft die Weisheit der Schriftgelehrten und verherrlicht die kindliche Einfalt! . . . Hier gilt das alte Wort: Credo ut intelligam! Ich muß aufhören, an mich selbst zu glauben, muß mich mit der demütigen Gewißheit erfüllen, daß ich von einer überlegenen Einsicht zu lernen habe — nur so kann ich selbstlos und selbstvergessen empfangen. Erst solche gründliche „Entselbstung" schafft Raum für ein höheres Leben. Nur durch solchen radikalen Akt der Selbstentäußerung wird die Starrheit meines gewohnten Denkens, die Suggestion meiner zufälligen Erfahrungen und meiner Lieblingstheorien gebrochen, die doch nur ein Ausdruck meiner Einseitigkeit, meiner Weichlichkeit oder nicht selten gar vererbter krankhafter Anlagen sind. Nicht ich soll von mir aus die höchste Tradition richten, sondern ich soll von ihr aus mich selber ganz neu beurteilen lernen: Das ist wahre Emanzipation, das ist der Dienst, den die feste objektive Autorität dem persönlichen Leben leistet' (57 f).

Die ausschlaggebende Frage, wie die im Gottmenschen verkörperte göttliche Autorität uns, die wir nicht Zeitgenossen Christi sind, entgegentrete, beantwortet in unzweideutig klarer Weise der Abschnitt ‚Die Unzulänglichkeit der bloß individuellen Bibelinterpretation' (67—75).

‚Ohne eine autoritative, feste Tradition des Glaubens, deren Interpretation sich wohl entfalten, vertiefen und ergänzen kann, die aber der bloßen individuellen Besserwisserei und der Zeitmode eine unbeugsame bewahrende Kraft entgegensetzt — ohne eine solche Tradition hat die Autorität Christi und des Evangeliums für die große Mehrzahl der Menschen keinen zwingenden Sinn: denn das Evangelium ist gerade wegen der Höhe seines Standpunktes am leichtesten dem Mißverständnis ausgesetzt; es trägt in sich viele scheinbare Widersprüche, viele Tiefen und Geheimnisse, die den führerlosen Leser ratlos lassen, ihn verwirren oder dazu verleiten, seine eigenen Einseitigkeiten und Liebhabereien hineinzuinterpretieren, hingegen über alles hinwegzulesen, was ihm unbequem ist und über seinen Horizont hinausgeht. Wir wissen ja aus der Geschichte der Sekten und der individualistischen Bibelinterpretation, wieviel Narr-

heiten, Einseitigkeiten und Irrtümer man mit Bibelsprüchen zu decken gesucht hat' (67). ‚In der sicheren Tradition, in dieser festen Kontinuität besteht die ganze Überlegenheit der Universalkirche gegenüber jeder anderen kirchlichen Autorität' (75).

Mit solchen Bekenntnissen sind ja eigentlich die prinzipiellen Fragen über die katholische Kirche erledigt. F. nimmt auch in dem gegen die ‚Autoritätsvertreter' gerichteten Teil des Buches von dieser grundsätzlichen Auffassung nichts zurück, verwahrt sich vielmehr ausdrücklich gegen eine derartige Vermutung (vgl. zB. S. 141. 146 u. 162 Anm. 163). Worin also bestehen die Fehler auf katholischer Seite, die F.s Kritik herausfordern? Die Hauptanklage ist diese: Wie die Vertreter des Freiheitsgedankens zu sehr geneigt sind, die Berechtigung und hohe Kulturaufgabe des Autoritätsprinzips völlig zu verkennen, ‚in ebenso einseitiger Weise verkennen die Vertreter des Autoritätsprinzips die ganze Bedeutung der Freiheit: Die Autorität wird für sie Selbstzweck, und so übersehen sie nicht selten ganz, daß die autoritative Führung doch vor allem die Bestimmung hat, der Quell der Inspiration für die lebendig wirkenden Kräfte zu sein und sie zu höherer Einheit zu gestalten — nicht aber darf sie vor lauter Schutzwehr gegen den Irrtum dem persönlichen Leben alle Bewegungskraft unterbinden' (Vorw. VIII). Mit Erstaunen liest man diese schwere Beschuldigung. Vielleicht wird sie im Verlauf der Ausführungen auf irgendwelche Einzelfälle beschränkt, die ja natürlich nie ausgeschlossen sind und auch vom begeistertsten Verteidiger der Kirche nicht geleugnet zu werden brauchen. Nein, immer heißt es ganz allgemein: die Kirche in ihrem heute üblichen Vorgehen, mit ihrem Überwachen und Verdächtigen. Gänzlich fehlt die Präzisierung, auf welchem Gebiete denn die persönliche Bewegungsfreiheit durch die kirchlichen Vertreter unterbunden sein soll: Doch wohl nicht in dem, was die Lebensführung, das sittlich-disziplinäre Verhalten betrifft? Soll die Anklage einen greifbaren Sinn haben, so wird sie doch nur eine Überspannung der kirchlichen Lehrgewalt meinen können — wie kann dann aber ein Foerster, der die rohe Art des irreligiösen Individualismus und die von ihm verschuldeten Verheerungen so durchschaut hat, die Kirche, die einzige konsequente Gegnerin dieser gefährlichen Strömungen, derart streng beurteilen? Seine Anklage ist in ihrer Allgemeinheit ganz sicher unbegründet. F. selbst bringt konkrete Fälle nicht vor; der flüchtige Hinweis auf Sailer von Regens-

burg und auf Rosmini kann ja nicht in Betracht kommen. Aber auch wenn die tatsächlich vorgekommenen und vorkommenden kirchlichen Maßregelungen aufs sorgfältigste zusammengestellt und wenn sie noch um ein bedeutendes vermehrt werden könnten, sie würden die so allgemeine Anklage gegen die ganze Kirche nie und nimmer rechtfertigen. Und die disziplinaren Vorkehrungen der Enzyklika Pius' X ‚Pascendi', die möglicherweise F. im Sinne hat, erscheinen demjenigen, der den fürchterlichen Ernst des Kampfes gegen die Kirche und dazu die bodenlose Heuchelei des Modernismus kennt, nicht als ein gehässiges Überwachungs- und Verdächtigungssystem, sondern als eine ganz selbstverständliche Verfügung der Notwehr.

Freilich darf F. nicht vorgeworfen werden, daß seine Anklagen etwa aus bösem oder irgendwie feindseligem Willen hervorgehen. Vielmehr scheint nur eine allzu ideale Auffassung von der kirchlichen Autorität die tiefste Ursache seiner objektiv ungerechten Kritik der Gesamtkirche zu sein. Da diese Autorität, meint er, göttlichen Ursprungs ist und alle nur wünschenswerte Bürgschaft für ihre Berechtigung und Wirksamkeit hat, so dürfen die Träger derselben nicht die geringste Furcht oder Engherzigkeit an den Tag legen; sie dürfen ruhig auch den Irrtum zu Wort kommen lassen, er wird gegen die göttliche Macht nichts ausrichten können. Solch eine Auffassung ist ja freilich nach einer Richtung hin erhaben — indessen entspricht sie nicht der Wirklichkeit und dem tatsächlichen Willen Jesu Christi: er übertrug den Aposteln mit dem Unfehlbarkeitscharisma zugleich die Pflicht, die sorgfältigste Wachsamkeit zu üben, weil der Feind allezeit das Unkraut in den Weizen zu säen bereit ist. Den Irrtum ruhig gewähren lassen ist in der Welt der Wirklichkeit immer gleichbedeutend mit der Schwächung oder Vernichtung des übernatürlichen Glaubenslebens bei vielen, die nicht imstande sind, den Irrtum wirksam zurückzuweisen; der Schade würde bei weitem nicht ausgeglichen werden durch den Gewinn aus den Reihen jener, die nach F.s Ansicht nur durch die Schroffheit der Hierarchie vom Anschluß an die Kirche zurückgehalten werden. F. überschätzt deren Zahl und gute Gesinnung; die allerletzten Jahre haben ja genug Beweise gebracht, daß eine etwas skeptischere Auffassung die richtige ist.

Hätte F. seiner Kritik etwa die Form gegeben: Für den Träger göttlicher Autorität besteht diese Gefahr, daß er in übertriebener Ängstlichkeit die freie Meinungsäußerung verhindert, und diese Gefahr ist tatsächlich nicht immer vermieden worden — so wäre ja hie-

gegen gar nichts einzuwenden, als etwa dieses, daß solche Erwägungen am besten zur Zeit geistlicher Exerzitien und in den Pastoralblättern dem Klerus zur Beherzigung vorgelegt würden. Übrigens sagt F. selbst: ‚Der Geist des Ernstes und der Verantwortlichkeit hat wohl noch selten so sehr alle Teile der Hierarchie beherrscht, und es hat in den leitenden Kreisen noch selten so viel Männer von fast heiliger Lebensführung gegeben, wie gerade in der Gegenwart‘ (142). Da darf man wohl von vornherein vermuten, daß Übergriffe seitens der Hierarchie doch nicht in dem Ausmaße vorkommen werden, wie F. es darstellt. Darum ist es auch gar nicht notwendig, in der historischen Entwicklung, insbesondere in dem Kampfe gegen die verheerenden Folgen der abendländischen Glaubensspaltung die Gründe für die ‚Fehler der Kirche‘ zu suchen, so beachtenswert natürlich diese historischen Vorgänge zur Lösung vieler kirchlicher Fragen sind: Die Fehler der Gesamtkirche, von denen F. spricht, existieren nicht. Daß heute die kirchliche Disziplin straffer geworden ist als etwa im Mittelalter, wer wird hierin ein bedenkliches Abirren von der ursprünglichen Weitherzigkeit sehen, wenn nur einigermaßen auf die Veränderungen in dem Kampf gegen die Kirche Rücksicht genommen wird! Wenn z. B. einst ein Boccaccio trotz seines losen Büchermachens gegen die Priester und Mönche doch immer in Rom mit Ehren empfangen wurde, so oft er als Gesandter dahin kam, während heute eine einzige pietätlose Schrift einen sonst tüchtigen Mann in Ungnade bringen kann, so mag das auf den ersten Blick seltsam erscheinen; wer den Unterschied in den Gesinnungen der einstigen und der jetzigen Gegner kirchlicher Autorität beachtet, wird sich hierüber nicht viel wundern.

Die wirklichen Einzelfälle von Übergriffen der kirchlichen Autoritätsträger finden aber ihre ausreichende Erklärung in der allgemeinen — sehr oft schuldlosen — menschlichen Gebrechlichkeit. Diese wird gänzlich nie und nirgends überwunden werden, auch im Reiche Christi nicht, vielmehr müssen auch hier schuldlose Mißverständnisse, falsche Beurteilung und Verurteilung als Läuterungsmittel für die Kinder der Kirche vorhanden sein. Auch ganz und gar unentschuldbare Eingriffe in die Freiheitsrechte des Individuums und andere Fehler, wie F. sie aufzählt, werden in der Kirche immer vorkommen; aber auch hiefür gibt es einen sehr einfachen Erklärungsgrund: Schwächung des kirchlichen Geistes und des erleuchteten Seeleneifers und Mangel an Selbstlosigkeit. Nun möge aber F. doch ein wenig die Anstrengungen des Episkopates und vor allem des Papstes zum Schutze des ganzen

Klerus gegen jene Fehler beachten, und unmöglich kann er dann seine Anklagen in ihrer Allgemeinheit aufrecht halten. Ja, es muß gesagt werden: Der größere Teil des Buches F.s ist die beste Widerlegung seiner harten Vorwürfe gegen die ganze Hierarchie. Da der Mißbrauch des Freiheitsprinzips zu so traurigen Folgen geführt hat, wie sie der Verf. trefflich zeichnet, und geradezu in pathologische Zustände ausgeartet ist, ohne vor irgend welchen Schranken, auch nicht vor den Grenzmarken der katholischen Kirche, halt zu machen, wie kann es dann in dem Kampf gegen solch ein Unheil ohne Härten und Kollisionen abgehen? Bei einer derartigen Zeitlage die kirchliche Autorität nur an Sanftmut zu mahnen und aus etwa vorkommenden Einzelfällen von Übereifer eine so allgemeine Anklage zu formulieren, das hieße die Situation nicht nach der Wirklichkeit, sondern nach einem vielleicht sehr gut gemeinten, aber doch zu weit gehenden Idealismus beurteilen. Gegen einen ‚lebensfremden' Idealismus weiß ja F. oft Vortreffliches zu sagen.

F.s Buch enthält noch mehrere zur Aussprache drängende Punkte, so zB. die mißverständliche Auffassung von der ‚Universalität' der Kirche; hierin dürften auch die allzu optimistischen Hoffnungen auf Wiedergewinnung der ungläubig Gewordenen ihren Grund haben. Für hartherzig-hochmütig möge F. diejenigen nicht halten, die nüchterner denken, weil sie den gewaltigen Unterschied erkennen zwischen Heiden, die noch nie etwas von Christus gehört haben, und Heiden, die gewaltsam jede ihnen noch anhaftende Spur von Christentum austilgen wollen.

Der Raum einer Rezension legt Schranken auf. Nur eines noch über den letzten Grund von Konflikten und Härten im kirchlichen Leben: Wo immer eine Organisation vorhanden ist, da erleidet allerdings das Prinzip von ‚allseitiger Entfaltung' der Einzelglieder gar manche Einschränkung. So auch im Organismus des Reiches Gottes. Und Christus gab zuerst das Beispiel, woran man sich da zu halten habe: wie viel mehr hätte Er noch an Großartigem vollbringen können! Aber nicht Sein Wille, sondern der des Vaters war seine Norm, der er ruhig sich fügte, wohl wissend, daß dies seine erhabenste und erfolgreichste Tat sei. — Jederzeit wird ein edler, hochstrebender Sinn nicht nur die Schranken gewahr, die den niedern, sinnlichen Menschen zwingen müssen, damit er nicht verwildere, sondern er wird, in Christi Reich eingegliedert, von allen Seiten auch seinem besten Schaffensdrang Normen und Schranken vorgezeichnet finden.

Es wird ihm vorkommen, das sei Einengung, er wird Kollisionen mit den Trägern der Autorität herannahen sehen und auch wirklich erleben. Da heißt es in sich einkehren: die früheren Siege über den bloß sinnlichen, und selbst über den geistigen, aber immer noch nur natürlichen Menschen erweisen sich als wahres Kinderspiel gegen den Sieg, der jetzt errungen werden muß; muß, denn es gibt nirgends, auch im Worte Christi nicht, Aussicht auf ein Entrinnen aus Mißverständnis und selbst — unverschuldeter Kränkung. Nur der lebendigste Glaube, daß auch die scheinbaren Einengungen, vor denen er jetzt steht, doch nur der Weisheit und Heiligkeit Gottes entspringen, vermag die Kraft zur letzten Selbstüberwindung zu geben. Ist diese gelungen, dann freilich gibt es keine weiteren Schranken mehr, und was früher einengend und feindlich hemmend zu sein schien, erweist sich tatsächlich als Liebe der höchsten Weisheit und der Gehorsam als die segensreichste Mitarbeit am Ausbau des Reiches Christi.

Diese letzte Stufe von ‚Entselbstung' ist noch in F.s Schrift unberücksichtigt geblieben; darum fehlt noch die tiefste Erklärung für das, was dem natürlich-klugen, wenn auch edelsten Sinn als Verwirrung, Mißbrauch, Hemmnis segensreicherer Wirksamkeit, erscheint. Tieferblickende katholische Leser werden diesen Mangel in dem Buch herausfinden und ergänzen. Nicht tief genug im Glauben Gefestigte, besonders jüngere Leute, werden durch die schwere Anklage mit Mißtrauen gegen die ‚Autoritätsvertreter' erfüllt werden und Schaden leiden. Darum könnte dieses Buch Foersters nur mit dem entsprechenden Vorbehalten empfohlen werden. Möge der Verfasser zur vollen Wahrheit und Gerechtigkeit vordringen!

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Commentarius in Actus Apostolorum. Ed. 6. emendata opera A. Camerlynck (Commentarii Brugenses in S. Scripturam a J. A. von Steenkiste primum editi). Brugis, Beyaert, 1901. 459 p. 8. Fr 5 —.

Kein Buch des Neuen Testamentes fordert zu seinem Verständnis soviel Berücksichtigung der damaligen Zeitlage wie das zweite Werk des feingebildeten Arztes von Antiochien, des hl. Lukas. Darum darf die katholische Exegese die mühevolle Aufgabe nicht scheuen, die Fortschritte der Altertumswissenschaften zur Erklärung

der Apostelgeschichte heranzuziehen. Die Frucht solch wissenschaftlicher Arbeit haben wir vor uns in dem Werke des Professors und Kanonikus von Brügge, A. Camerlynck.

Der fortlaufenden Erklärung werden reichhaltige Vorbemerkungen vorausgeschickt (S. 1—101). Der Leser erhält eine gute Übersicht über den neuesten Stand der Forschung, die in den letzten Jahren eine erfreuliche Schwenkung zugunsten des hl. Buches gemacht hat. Die Resultate dieser Forschung sind in der Einleitung sowohl als im Kommentar gewissenhaft gebucht. Viel Interesse wird namentlich eine Tabelle beanspruchen, die es dem Leser ermöglicht, sich in dem verworrenen Problem der Chronologie der Apostelgeschichte zurechtzufinden. Als Todesjahr des Herrn erscheint das Jahr 33, die Bekehrung des hl. Paulus erfolgt im folgenden Jahre, anfangs 51 das Apostelkonzil, der Galaterbrief wurde während des ersten Aufenthaltes in Korinth geschrieben, aber an die ‚Südgalater' (Gal 2,1—10 = AG 15,1—29). Als Beginn der Romreise des Apostels erscheint das Jahr 60. Dem Werke sind gute Register und eine Karte beigegeben.

Indes fehlt es nicht an Einzelheiten, die einer Verbesserung bedürfen. S. 31 ist die Rede von der relativ großen Zahl von ἅπαξ λεγόμενα in den Wirstücken (den 111 ἅ. λ. stehen nur 188 gegenüber ‚in reliquo opere'). Allein Harnack, auf den der Autor sich beruft, spricht nur von den Kapiteln 1—12 u. 15, nicht vom ganzen Werke. S. 50 wäre eine erklärende Bemerkung über den mißverständlichen Ausdruck ‚primaeva christologia' am Platze gewesen. — Im Widerspruch mit spätern Angaben (S. 100. 405) ist auf S. 69 der Amtsantritt des Festus auf das Jahr 58 angesetzt. — Ebenso wenig kann die Abfassung des zweiten Korintherbriefes in dieses Jahr fallen (S. 100); wenn Paulus Ostern 58 in Philippi feierte und zuvor 3 Monate in Korinth zubrachte, muß jener Brief im Jahre 57 verfaßt worden sein. — Die Angaben für den Sabbatweg S. 112 (1200 Ellen, 6 Stadien, c. 1100 Meter) wären, da die Elle c. 48 cm beträgt, folgendermaßen zu verbessern: 2000 Ellen = c. 5 Stadien = c. 960 Meter. — S. 177 wird über das bekannte Dilemma Gamaliels folgendes Urteil abgegeben: ‚Talis ratiocinatio ... generatim loquendo falsa est ... Attamen in istis rerum adiunctis .. optimum habuit effectum'. Besser wäre die Fassung: Das Schlußverfahren gilt nur vom vorliegenden ganz konkreten Fall, wo es sich handelt entweder um Anhänger des gottgesandten Messias, dessen Reich nach Gottes Verheißung erstehen muß, oder um religiöse Fanatiker, die kein entsprechendes Mittel zur Ausführung ihrer Pläne besitzen. — Beim Kapitel ‚Paulus in Athen' wäre notwendig zu berücksichtigen gewesen der gleichnamige Aufsatz von Ernst Curtius in den Sitzungsberichten der k. preußischen Akademie

der Wissenschaft, Berlin 1893, 925—38. Dort ist nachgewiesen, daß die herrliche Rede des Apostels in der Markthalle vor dem Ausschuß des Areopags gehalten wurde. Desgleichen hätte zur Würdigung des hochinteressanten Berichtes AG 25,9—12 der Aufsatz Th. Mommsens herbeigezogen werden müssen: ‚Die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus' (in: Zeitschrift f. neutestamentliche Wissenschaft II [1901] 81—96). Trotz mancher Unrichtigkeiten enthält er wichtige Punkte zur Rechtfertigung des Berichtes der AG. — S. 382: unter ‚der Wüste' AG 21,38 ist wohl die Jordansebene zu verstehen. — S. 384: Der Text 22,5 kann unmöglich voraussetzen, daß der 9,1 genannte Hohepriester (wohl Kajaphas) noch das Amt inne gehabt hat. — S. 387: Wieso ist Paulus in Philippi von den Juden wegen des Bekenntnisses des Namens Jesu gegeißelt worden? — S. 393: Es dürfte schwer sein, aus AG 23,11 einen Beweis für die Gottheit Christi abzuleiten. — Die Anklage wegen Hochverrat wurde nicht erst im Jahre 60 gegen den hl. Paulus erhoben (S. 406); schon die AG 24,10—21 wiedergegebene Rede setzt diese Beschuldigung voraus; denn nachdem der hl. Paulus die Leichtigkeit der quaestio iuris und quaestio facti betont hat (V. 10 f), reinigt er sich (V. 12) vom Vorwurf des crimen laesae maiestatis. Vgl. Mommsen aaO. S. 91. — 24,10 wollte Paulus nicht sagen: Felix wußte, daß die Juden keinen Glauben verdienen, sondern nur hervorheben, daß er die Gesetze derselben kannte. — Die letzten Verse des hl. Buches (28,30 f) hätten weiter erklärt werden müssen (vgl. Belser, Die Apostelgeschichte, z. St.).

Auch kleinere Versehen finden sich nicht selten. S. Merkle ist Katholik (S. 12). S. 29 Z. 7 ist 20,4 zu lesen an Stelle von 12,4. S. 66, Z. 2 soll es statt 5,23 wohl heißen 2,23 (wo die Vulgata affligentes statt affigentes liest) und statt des nicht existierenden Verses 6,21 sollte auf 13,25 (vobis statt nobis) verwiesen werden. S. 113 Z. 7 v. unten ist Ex 16,29 zu zitieren, nicht 26,29, ebenso S. 150 nicht 1 Kor 1,8, sondern 2,8. S. 32, Anm. 7 ist das Zitat aus Eusebius unvollständig. S. 98 soll es statt ‚Lydia sanata' heißen: ‚Lydia credit; puella obsessa sanata'. S. 133, Zeile 5 ist zu lesen ‚Petrus' statt Paulus, S. 327 statt ‚Totu bohu' ‚tohu wabohu'.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Das alttestamentliche Zinsverbot im Lichte der ethnologischen Jurisprudenz sowie des altorientalischen Zinswesens, von Dr. J. Hejcl. 98 S. Freiburg (Herder), 1907.

Das bekannte alttestamentliche Zinsverbot, das Ex 22,24; Lv 25,36—37; Dt 23, 20—25 ausgesprochen ist, wurde schon oft genug hinsichtlich seiner Einwirkung auf die patristische Literatur,

sowie auf die kanonische Gesetzgebung des Mittelalters erörtert. Hejcl untersucht den Ursprung des Zinsverbots; des näheren beantwortet er die Frage: ist das biblische Zinsverbot eine selbständige Einrichtung Israels? oder haben es die Israeliten einem Nachbarvolke entlehnt?

Auf Grund längerer Untersuchungen teils historischer und ethnologischer, teils textkritischer Natur kommt Verfasser zu folgenden wichtigen Resultaten: Die alttestamentlichen Ansichten über Zins und Wucher können nicht von den Babyloniern oder Assyriern entlehnt sein, da hier allgemein verbreiteter, offizieller Wucher, selbst mit heiligen Tempelgütern vonseiten der Träger der Religion vorherrscht, in der Bibel dagegen die Liebe zum armen Volksgenossen in den Vordergrund tritt. Das strenge Festhalten an dem mosaischen Zinsverbote seitens der offiziellen Repräsentanten der israelitischen Religion beweist deutlich, daß Israel sich von babylonischen und assyrischen Einflüssen trotz mannigfacher Versuchungen in diesem Punkte rein erhalten hat. — Wenn in Ägypten dieselben Anschauungen über das zinslose Darlehen herrschen, so liegt darum kein Grund vor zur Annahme, daß das israelitische Volk seine Anschauungen von den Ägyptern erhalten habe. Die natürlichste und einfachste Quelle, die uns den Ursprung der Keime des alttestamentlichen Zinsverbotes am besten erklärt, ist die ‚ethnologische Jurisprudenz‘. Die geschlechterrechtliche Organisation, die wir bei den meisten Völkern ihrer Jugendperiode antreffen, und die auf strenger Solidarität und gegenseitiger Liebe der Geschlechtsgenossen beruht, kennt unter Geschlechtsgenossen kein verzinstes Darlehen, sondern nur ein Darlehen als Almosen und Liebeswerk. Diese Anschauung ist eine allgemeine Erscheinung der ethnologischen Jurisprudenz und sie hat auch ihren Niederschlag gefunden im mosaischen Gesetze, welches das Zinsnehmen nicht bloß unter Geschlechts-, sondern unter Volksgenossen verbietet und dem Verbote durch das Motiv der Gottesverehrung und Bruderliebe eine höhere ethisch-religiöse Weihe gibt. Dadurch, daß das Zinsnehmen anderen Völkern gegenüber, bei denen das Zins- und Darlehenswesen längst ausgebildet war, gestattet wurde, war eine volkswirtschaftliche Gefahr abgewendet, die dem Volke Israel gedroht hätte, wenn es in seinen Handelsbeziehungen zu Fremden, die Zins gaben und nahmen, eingeschränkt gewesen wäre.

Das Zinsverbot im mosaischen Gesetz ist durch Hejcls gründliche Untersuchung als eine selbständige Einrichtung Israels nachgewiesen und Winclers Lehre, daß ‚die Israeliten ihre Kultur nicht

selbständig entwickelten, sondern einfach entlehnten', bedarf auch in diesem Punkte einer Einschränkung.

Innsbruck. Heinrich Koch S. J.

Über Arbeiterseelsorge. Von Dr. Joseph Beck. II. Heft. 166 S. Freiburg-Schweiz (Universitätsbuchhandlung), 1909.

Die im letzten Jahrgange dieser Zeitschrift besprochenen Briefe an einen städtischen Vikar haben in dem vorliegenden Heft eine prächtige Fortsetzung erhalten. Der Verfasser behandelt hier zunächst die seelsorgliche Führung des Arbeiterkindes, wobei die sozialerzieherische Aufgabe der Volksschule und des Religionsunterrichtes besonders betont wird. Daran reiht sich die Seelsorge für die folgende Altersstufe, für die jugendlichen Arbeiter und Arbeiterinnen; das Beste und Wissenswerteste aus dem Kapitel ‚Jugendfürsorge' wird hier dem Priester ans Herz gelegt. Wir treten dann mit dem Verfasser ein in die geheimnisvollste Werkstätte, in die Seele des Arbeiters, und lassen uns in herrlichen Schilderungen die heilsamen und heiligenden Kraftwirkungen der kirchlichen Liturgie auf das Arbeiterleben zeigen. Das Kapitel über Arbeiterbildungsbestrebungen und Arbeitervereinigungen enthält manche belehrende und warnende Fingerzeige. Bei der Arbeiterbildung wird zwischen dem ‚Zu viel' und dem ‚Zu wenig' sorgfältig abgewogen. Bezüglich der Arbeitervereinsleitung werden die Gefahren und möglichen Mißgriffe deutlich gezeigt, und demgegenüber wird dann das Bild eines tüchtigen Arbeiterpräses gezeichnet. Weiterhin wird die charitative und seelsorgliche Tätigkeit bei dem kranken und sterbenden Arbeiter dargestellt. Endlich werden in einem Schlußworte als Charakterzüge des guten Arbeiterseelsorgers empfohlen: Selbstlosigkeit, apostolische Liebe, ernstes Streben, sich wissenschaftlich fortzubilden, und Lust zur Arbeit.

Die hier knapp zusammengedrängten Gedanken werden dem jungen Priester in leichter, schöner Diktion vorgelegt, die durch zahlreiche Stellen aus der hl. Schrift und durch geistreiche Zitate katholischer Schriftsteller noch eine erhöhte Wirkung erhält. Der Verfasser, der durchaus durchdrungen ist von der Wichtigkeit sozialen Wirkens und für alles Neue ein offenes Auge besitzt, hat überall soziale Bestrebungen der eigentlichen Seelsorge ein- und untergeordnet; die christliche Arbeiterseele und ihre Vervollkommnung bleibt immer das ideale Ziel eines Arbeiterseelsorgers. Diese, wie uns scheint, sehr gut gelungene

Verbindung des pastoralen und sozialen Moments sichert den Briefen einen besonderen Wert. Die wahrhaft apostolischen Worte werden sicher nicht ohne Wirkung in manchem Seelsorgerleben bleiben.

Innsbruck. Heinrich Koch S. J.

Recht, Naturrecht und positives Recht. Eine kritische Untersuchung der Grundbegriffe der Rechtsordnung. Von Viktor Cathrein S. J. Zweite, beträchtlich vermehrte Auflage. Freiburg, Herder, 1909. VII u. 327 S.

Einst hatte die berühmte historische Rechtsschule unter Führung F. C. v. Savignys den Kampf gegen die damals verbreiteten naturrechtlichen Doktrinen mit großer Energie aufgenommen und dabei bedeutenden Erfolg errungen, aber leider über das Ziel hinausgeschossen. Heute kann man wohl ruhig zugeben, daß bei aller Anerkennung ihrer hervorragenden Leistungen für die Rechtswissenschaft ihre prinzipiellen Aufstellungen über das Wesen des Rechts ziemlich allgemein als überholt gelten. Die allgemeine Abneigung gegen jedes Naturrecht hat sie uns jedoch als ihr Erbteil hinterlassen. Ja der Gegensatz ist eher noch schärfer geworden. Desto erfreulicher ist es, daß P. Cathreins Werk dessenungeachtet nach 8 Jahren eine 2. Auflage erleben konnte (vgl. diese Zeitschrift, Jahrg. 1902, 26. Bd. S. 541).

Daß eine gewisse Sehnsucht besteht, aus der trostlosen Unklarheit über die juristischen Grundbegriffe herauszukommen, beweisen die in letzter Zeit wieder häufiger werdenden Neuerscheinungen auf rechtsphilosophischem Gebiete. Leider sind gerade die jüngsten Versuche, durch den modernen Subjektivismus angesteckt, nicht sehr geeignet, eine objektive Lösung zu geben. Der Rechtsbegriff soll nun nach Kantschem Muster ein rein formaler sein oder gar nur in einer Beziehung zu unserem Gefühle gefunden werden. Cathrein widmet diesen Theorien in der neuen Auflage eigene Kapitel. Auch sonst berücksichtigt er natürlich die seit 1901 erschienene Literatur. Das Namenregister enthält über 40 neu hinzugefügte Namen. Die neuentdeckten altorientalischen Rechtsordnungen finden Erwähnung. Ganz am Platze war es, ein Kapitel über die kirchliche Lehre bezüglich des Naturrechts einzufügen (S. 268); denn leider finden philosophische Begründungen auch auf katholischer Seite oft nur wenig Beachtung. Der Hinweis auf die christliche Offenbarung dürfte doch manchen von einer allzu leichtfertigen Beurteilung der Fragen abhalten und ihn bewegen, die

Mühe des Nachdenkens darüber nicht zu scheuen. Die Übersicht ist durch Trennung längerer Abschnitte in einzelne Paragraphen mit spezialisierenden Aufschriften bedeutend erleichtert.

Zum Schlusse möge eine Bemerkung erlaubt sein, die vielleicht noch einige Anregung geben könnte. Rezensent ist der Meinung, daß auch die scholastische Naturrechtslehre noch mancher Verbesserung und weiterer Ausgestaltung fähig wäre, daß insbesondere der Begriff des Rechts im subjektiven Sinne tatsächlich kein vollständig einheitlicher sei und daß somit das Wort Recht im Sinne von ‚mein' und ‚dein', von rechtlichem Können, rechtlichem Dürfen, von Rechtsanspruch usw. zwar innig Verbundenes und organisch Zusammengehöriges aber dennoch wirklich Verschiedenes bedeute. Ähnlich kann man zB. in einem naturwissenschaftlichen Werke unter der gemeinsamen Aufschrift: ‚Der Seidenspinner', auf einer einzigen Tafel: Ei, Raupe, Kokon, Puppe, Schmetterling usw. zur Abbildung bringen, ohne damit sagen zu wollen, daß das Wort ganz eindeutig von jedem einzelnen Gegenstande ausgesagt werden könne. Wenn dem so wäre, würde es leicht zu verstehen sein, warum bei den Juristen, denen es doch sonst überall gar sehr auf klare Begriffe ankommen muß, gerade bei dem für sie wichtigsten an Klarheit fehlt. Vielleicht ließe sich auf diesem Wege in weiterem Forschen noch manches finden, was eine Verständigung zwischen Jurisprudenz und Rechtsphilosophie anbahnen könnte. Möge das besprochene Werk inzwischen das Seinige hiezu beitragen. Wir wünschen der zweiten Auflage eine noch raschere Verbreitung als der ersten.

Innsbruck. Max Führich S. J.

1. **Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens.** Von P. Dr. Heribert Holzapfel, Mitglied der bayerischen Franziskanerordensprovinz. Freiburg im Breisgau 1909, Herder. XXI u. 732 S. 8.

2. **Histoire des Spirituels dans l'ordre de Saint François.** Par le P. René de Nantes, Frêre-Mineur Capucin. Couvin (Belgique), Paris 1909. J. de Girord. XVI u. 501 S. in 8. (Bibliothèque d'histoire Franciscaine. I).

1. Im Auftrage des Ordensgenerals Schuler unternahm es der Franziskaner Holzapfel, die ganze Geschichte und innere Entwicklung der drei Orden des heiligen Franziskus von Assisi auf Grundlage der neueren Forschung in ein Handbuch zusammenzufassen. Sein

mühsames Werk ist ein willkommenes Hilfsmittel für alle, die sich aus Beruf oder aus freier Wahl mit der Geschichte des Ordens näher vertraut machen wollen. Auch für den Fachmann ist eine knappe Zusammenstellung der neueren Forschungen von Wert, um sich leichter den Stand ihrer wichtigsten Ergebnisse vergegenwärtigen und weiter arbeiten zu können. Wie die Anmerkungen und Literaturnachweise zeigen, besitzt der Verfasser eine sehr eingehende Kenntnis der verläßlichsten Darstellungen, älteren Ordenschroniken und Quellenpublikationen. Er schöpft aus dem Vollen und will nach den Regeln der Kritik das Bessere wählen, um den Weg zu weiterer Forschung zu ebnen. Quellenanalysen und kritische Erörterungen sind durch die Natur des Werkes ausgeschlossen.

Weitaus den größten Teil des Buches nimmt die Geschichte des ersten Ordens ein. Der erste und interessanteste Teil reicht bis zur Trennung der Franziskaner-Observanten von den Konventualen oder Minoriten im Jahre 1517, der zweite bis zur Gegenwart. Jeder Teil ist wieder in vier Kapitel abgeteilt, von denen das erste die geschichtliche Entwicklung, das zweite die Einteilung in Provinzen und die Statistik, das dritte die Entwicklung der Verfassung und das vierte die Tätigkeit auf dem Gebiete der Seelsorge, der Missionen und der Wissenschaften zur Darstellung bringt. Diese klare Einteilung gewinnt auf den ersten Blick. Der Verfasser beherrscht seinen Gegenstand und weiß das umfangreiche Material übersichtlich zu gliedern. Mit Genuß folgt man seiner Darstellung. Die von den Franziskanern getrennten Zweige des ersten Ordens, die Konventualen und Kapuziner werden kurz unter eigenen Nummern im Anschlusse an die Franziskaner behandelt. Das kurze zweite Buch ist der Geschichte des Ordens der hl. Klara und das dritte der Geschichte der Tertiaren gewidmet. Als Beilagen folgen noch einige chronologische Tabellen, die zur Auffsuchung der Namen der Generalminister, Protektoren und Generalkapitel gute Dienste leisten. Auch die im Texte eingestreuten Tabellen der Provinzen gewähren einen leichten Überblick über die Ausbreitung und äußere Entwicklung des segensreich wirkenden Ordens.

Einige Ausdrücke und Wendungen in den ersten Abschnitten der Ordensgeschichte sind wegen ihrer Ungenauigkeit und Schärfe in einer Kritik des Werkes (Theologische Revue 1909 S. 362 ff) getadelt worden. In einigen Punkten behält der Kritiker Lemmens unzweifelhaft Recht. Die Knappheit des Ausdruckes bei Holzapfel läßt Deutungen

zu, die den wirklichen Verhältnissen kaum entsprechen. Wenn die ersten zwölf Genossen des heiligen Franz nach der Bestätigung ihrer Regel durch den Papst im Jahre 1209 nur ‚eine freie Vereinigung von Brüdern‘ gebildet haben, kann man den Beginn des ersten Ordens nicht auf dieses Jahr verlegen, sondern muß ihn später ansetzen. Das stimmt aber wieder nicht mit den Ausführungen über den Inhalt der Regel des heiligen Franziskus (17). Die verschiedenen Abzweigungen beurteilt H. an manchen Stellen allzu scharf und schiebt die Schuld allzu leicht auf ‚einige ehrgeizige und übelberatene Brüder‘ (335). Allerdings wurden die Reformen innerhalb des Ordens von manchen mit zu großer Heftigkeit betrieben, doch ein fortwährendes Streben nach genauerer Beobachtung der ursprünglichen Regel gereicht dem Orden zur Ehre, kann aber unter gewissen Verhältnissen nur durch Absonderung der Eifrigen von den Lauen bewerkstelligt werden.

Die Stellung des heiligen Bonaventura und der gemäßigten Brüder zu dem ‚Armutsideal‘ des heiligen Franziskus beurteilt das Handbuch etwas anders als Lemmens. Aber auch der Verfasser der ‚Histoire des Spirituels dans l'ordre de saint François‘, der Kapuziner René von Nantes, wendet sich an verschiedenen Stellen seines Werkes gegen die Darstellung von Lemmens.

Diese Aussetzungen vermindern den Wert des Handbuches nicht, da es nicht zum Ersatze für monographische Arbeiten über strittige Abschnitte der Geschichte, sondern als ein Hilfsmittel gedacht ist, um mit leichter Mühe einen Überblick über die allgemeine Entwicklung des Ordens zu gewinnen. Es wurde daher durch Übersetzung ins Lateinische, die in demselben Verlag erschienen ist, auch jenen Mitgliedern des Ordens zugänglich gemacht, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind. An zahlreichen Abnehmern wird es dem nützlichen Buche nicht fehlen.

2. Eine der wichtigsten Erscheinungen in der Geschichte des ersten Ordens des hl. Franziskus ist das Auftreten der Spiritualen. Ihre Geschichte wurde durch die Veröffentlichungen neuer Quellen ersten Ranges in dem Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte von P. Ehrle auf eine ganz neue Grundlage gestellt. Mit Hilfe dieser Dokumente und anderer neuerer Arbeiten und Entdeckungen versuchte es der Kapuziner René von Nantes in einer Artikelreihe der von ihm geleiteten Zeitschrift Études Franciscaines, den Ursprung und die Geschichte der Spiritualen bis zu ihrer Entartung und Auflösung durch Papst Johann XXII kritisch darzustellen. Er stellt sich dabei nicht auf den Standpunkt der Kommunität, der bei Holzapfel an manchen Stellen

seiner Ausführungen etwas scharf hervortritt, sondern bemüht sich, die Sache objektiv darzulegen und ihren Reformeifer aus den im Orden herrschenden Verhältnissen zu erklären. Er geht auf die ersten Anfänge des Ordens zurück und zeigt an der Hand der Schriften des Ordensstifters und seiner zuverlässigsten Lebensbeschreibungen, daß die Auffassung des heiligen Franz von Assisi inbetreff der evangelischen Armut und der Entblößung von allen Dingen eine viel strengere war, als sie später bei der Vermehrung der Brüder und ihrer Ausbreitung über die ganze Welt in der Tat durchgeführt werden konnte. Die beiden Heiligen Antonius und Bonaventura haben daher von der Armut, wie sie im Orden beobachtet werden sollte, eine mildere Auffassung als der heilige Ordensstifter. Bonaventura insbesondere billigte die vom Papste Gregor IX im Breve vom 28. September 1230 gegebene Erklärung der Regel, die die Brüder nur zur Haltung der Regel nicht aber des Testamentes verpflichtete und ihnen erlaubte, einen ‚vir fidelis' oder ‚Nuntius' zu wählen, der für sie das erhaltene Geld aufbewahren und ihnen ausspenden sollte. Mit dieser Auffassung waren aber nicht alle Ordensmitglieder zufrieden. Während einige unter der Führung des weltlich gesinnten und herrschsüchtigen Generalministers Elias noch viel weiter gingen und unter dem Scheine der Armut ein bequemes und genußreiches Leben führen wollten, neigten andere zu größerer Strenge, betonten stark den ‚usus pauper' und wollten die Regelerklärungen der Päpste und besonders die Bulle Innozenz' IV vom 14. November 1245, die ihnen erlaubte auch ‚pro commodis' vom Nuntius Geld zu verlangen, nicht als rechtmäßig anerkennen. Die Regel des heiligen Franziskus war ihnen heilig wie das Evangelium und sollte daher zugleich mit dem Testamente des Heiligen streng nach dem Wortlaute beobachtet werden. Sie waren gegen das Ansammeln von Vorräten und gegen die Annahme von Geld und wollten nur vom täglichen Almosen und von ihren Arbeiten leben. Dabei bevorzugten viele eine Art Einsiedlerleben, wie es der heilige Franz und die ersten Genossen in armseligen Hütten geführt hatten. Auch die gewöhnliche Kleidung der Brüder war ihnen zu vornehm, sie wollten sich in unschöne Säcke kleiden wie der heilige Franziskus. Somit konnte man im Orden schon bald nach dem Ableben des heiligen Stifters drei Parteien unterscheiden, die Strengen, die die Regel ohne alle Erklärung ganz nach dem Wortlaute beobachten wollten, die Gemäßigteren, die sich an die Erklärungen der Regel durch die Päpste

hielten, und die Laxen, die in vielen Punkten noch über die Erklärungen der Päpste hinausgingen und großartige, der Armut wenig entsprechende Bauten und Einrichtungen nicht verabscheuten. Die Strengen sind in der Geschichte bekannt unter dem Namen der ‚Spiritualen‘, die Gemäßigteren werden gewöhnlich als ‚Kommunität‘ den andern beiden Parteien gegenübergestellt, die ‚Laxen‘ schlossen sich erst später zu einer Gemeinschaft zusammen.

In der Hitze des Kampfes überschritten alle Parteien nicht selten die Grenzen vernünftiger Mäßigung. Namentlich wurde in der Verketzerung und Herabsetzung der Gegner fast Unglaubliches geleistet. Da die Geschichtschreibung hauptsächlich in den Händen der siegreichen Kommunität war, waren bis in die jüngste Zeit über die Spiritualen sehr nachteilige Meinungen verbreitet. Sie galten fast allgemein als schlimme Joachimiten und Ketzer, als stolze und ungehorsame Verächter der kirchlichen Autorität. René untersucht auf Grundlage der neuen Veröffentlichungen, was an diesen Beschuldigungen Wahres ist. Anhänger und Verehrer des Abtes Joachim von Fiore waren nicht nur viele Spiritualen, sondern auch Mitglieder der Kommunität. Die Spiritualen haben manche Prophezeiungen und Schriften des Abtes benützt, um ihren Ideen Eingang zu verschaffen, aber gefährliche Häretiker können sie nach den Ausführungen Renés deshalb nicht genannt werden. Der Verfasser der berüchtigten Introductio in evangelium Aeternum ist, wie schon Denifle nachgewiesen hat, nicht der Freund der Spiritualen, der selige Johann von Parma, sondern Fr. Gerard von Borgo San-Donino. Ihm allein dürfen also diese Verirrungen zugeschrieben werden. Die Führer der Spiritualen Peter Johann Olivi in Frankreich und Angelus von Clareno in Italien sind, wie René ausführlich nachweist, in vieler Beziehung freizusprechen von den Ketzereien und Irrlehren, die man ihnen zur Last legte. Das Einschreiten der Päpste gegen sie ist sehr oft auf die Umtriebe einiger Mitglieder der Kommunität zurückzuführen. Der Haß war so groß, daß über die Spiritualen oft ungerechte und grausame Strafen verhängt wurden. Dabei nimmt der Verfasser die Unbotmäßigkeit und Hartnäckigkeit mancher Spiritualen nicht in Schutz. Auch die Ausschreitungen und Verirrungen der Fratizellen unter Kaiser Ludwig von Bayern werden nicht beschönigt. Aber dem Gedanken einer Reform durch Bildung einer eigenen Kommunität stellt sich René nicht schroff entgegen. Die Meinung des neuesten Geschichtschreibers Lemmens über die Haltung Bonaventuras

gegen seinen Vorgänger Johann von Parma vermag er nicht zu teilen. Die Arbeit Renés wird daher für eine unparteiischen Beurteilung dieser heiklen Fragen auch von deutschen Forschern beachtet werden müssen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Regesta Pontificum Romanorum jubente regia societate Gottingensi congessit P. F. Kehr. *Italia Pontificia*, Vol. II *Latium*, 1907. XXX et 230 pp. — Vol. III *Etruria*, 1908. LII et 492 pp. — Vol. IV *Umbria*, *Picenum*, *Marsia*, 1909. XXXIV et 336 pp. Berolini apud Weidmannos.

Das große Regestenwerk von Kehr, das die päpstlichen Schreiben vor 1198 topographisch geordnet bringen soll, ist seit meiner Anzeige des ersten Bandes in dieser Zeitschrift 1907 S. 309 ff um drei Bände vorangeschritten. Während der erste Band bloß die päpstlichen Schreiben, die an Adressaten der Stadt Rom gerichtet sind, umfaßte, begreift von den jetzt vorliegenden weiteren Bänden der Italia pontificia der zweite Latium, der dritte Etrurien und der vierte Umbrien, Picenum und Marsien. Damit hat der Verfasser Mittelitalien sowie im allgemeinen die Kirchenprovinz des Papstes abgeschlossen und den wichtigsten Teil der Riesenarbeit, soweit dieselbe Italien betrifft, glücklich hinter sich. Es war ein recht praktischer Gedanke, die bisherigen vier Bände, da sie ohnehin eine Art Ganzes bilden, mit einem alphabetischen Gesamtortsregister abzuschließen. Dieses macht das endlose bereits vorgelegte Material brauchbar, und hebt einen Mangel, der bereits beim ersten Bande etwas störend empfunden wurde. Ein chronologisches aller auf Italien bezüglichen Regesten soll am Ende der Italia pontificia gegeben werden.

In der oben angeführten Besprechung ist die Methode der neuen Regesten so eingehend beschrieben und gewürdigt worden, daß hier nicht mehr darauf zurückzukommen ist. Es stellt sich beim Fortschritte des Werkes immer klarer der Vorteil der eingeschlagenen topographischen Methode gegenüber der chronologischen heraus, wiewohl darüber anfänglich Zweifel laut wurden. Man muß sich vor allem bewußt bleiben, daß die chronologische Anordnung, wie Jaffé sie gehandhabt hat, ein so gut wie abgeschlossenes Material voraussetzt, während doch auf dem Felde der Papsturkunden beständig noch der Stoff anwächst; immer läßt Kehr selbst noch Nachträge zu seinen früheren Urkundenfunden und Urkundenstudien in den Nachrichten der Göttinger Ge-

sellschaft der Wissenschaft erscheinen (vgl. ZB. 1909, 4. S. 435–517). Ein wie großer Vorteil aber darin liegt, die Urkunden der einzelnen Bistümer, Kirchen, Klöster usw. beieinander zu haben, statt sie aus einer ungeheuren chronologischen Masse der verschiedensten Dinge heraussuchen zu müssen, wird sofort jeder inne, der sich mit der Geschichte des Landes abzugeben hat, und es brauchen nicht einmal Lokalstudien zu sein, die ihn beschäftigen. Die topographische Disposition wird von Kehr mit ausgezeichneter Klarheit durchgeführt; seine Technik bringt mit Sicherheit und Kürze alles an die rechte Stelle. Hingegen würde die chronologische Ordnung schon um deswillen zu bedauern sein, weil sie den Benützer um die reichen Literaturübersichten am Anfange der behandelten Orte, um die Nachweise über den Verbleib der Archivalien des betreffenden Bischofssitzes usw. und um die geschichtlichen Einleitungen über denselben gebracht haben würde. Das Werk wird durch seine Methode stellenweise eine unschätzbare Archiv- und Urkundengeschichte für Italien.

Aus dem zweiten Bande schlage man beispielsweise die unter Campania Romana behandelten Bistümer Tivoli, Velletri, Terracina, Segni, Anagni, Ferentino, Alatri, Veroli, lauter Orte von berühmtem historischem Namen, auf, um die reichen geschichtlichen Quellen und Nachweise, die hier bei Kehr je in ihrem besonderen Bette sprudeln, inne zu werden. Bei Tivoli wird — und dieses Städtchen genüge als Beleg — nach genauer Anführung der 19 in Betracht kommenden Spezialschriften zuerst der Bischofssitz behandelt, dessen ältere Dokumente allerdings, bis auf die in das mittelalterliche Regestum Tiburtinum aufgenommenen, fast ganz verloren sind; die aufgezählten päpstlichen Urkunden gehen von Innozenz I bis Gregor VII (Nr. 1 S. 76 ist statt Feliciensis parochia wahrscheinlich Ficuleensis zu setzen, da es sich bei Innozenz I um die einst zur Sabina gehörige Ortschaft Ficulea, östlich von Fidenae, zu handeln scheint, deren Namen die Abschreiber entstellt haben). Dann folgen einzelne Kirchen der Diözese Tivoli, die Stadt selbst in ihren bürgerlichen Beziehungen, anliegende Orte und Klöster, endlich auf dem Tiburtiner Gebiet Subiaco, die Wiege des Benediktinerordens, eingeleitet durch zwanzig Spezialschriften und vertreten durch eine Übersicht seiner Geschichte und seines Archivs sowie, was das wesentliche ist, durch 64 Regesten. Unter den letzteren hat jedoch Kehr mit Recht mehrere Nummern als Fälschung bezeichnet, wie schon gleich die erste, die von der famosen Schenkung des Patricius Tertullus bei

der Stiftung des Klosters und von der angeblich erfolgten päpstlichen Bestätigung der Schenkung spricht. Die Mystifikation der Tertullusschenkung taucht wie eine Seeschlange später immer wieder in den Akten von Subiaco auf. Dafür liegt in der Reihe der echten Urkunden bei Kehr das allmähliche Anwachsen des Klosters Subiaco, des ‚Hauptes aller Klöster in Italien', wie es Leo IX nennt, gleichwie ein aufgeschlagenes Buch vor dem Leser. Für dieses Kloster kamen dem Verfasser besonders die Arbeiten des Benediktiners P. Leo Allodi und die vom Paläographen der römischen Universität V. Federici zu statten. Ebenso leisteten ihm für die 58 Regesten der berühmten Benediktinerabtei Farfa (S. 57) Vorstudien von geistlicher und von weltlicher Seite zugleich Dienste, worunter, um nur die jüngsten zu nennen, die von P. H. Schuster im römischen Pauluskloster und die von den Herausgebern des Regesto di Farfa, J. Giorgi und U. Balzani. Nur scheinen ihm Schusters Arbeiten zu spät für seine Regesten zugekommen zu sein (siehe Praef. S. VI). — Von den 677 Nummern des zweiten Bandes waren bei Jaffé nur 290 verzeichnet. Das Ergebnis der Forschungen Kehrs war also ein sehr ansehnliches.

Der dritte Band, Etrurien (Tuscien, vgl. S. 5) enthaltend, verzeichnet 1501 Regesten, von denen wiederum nur 754 bei Jaffé waren. In dem geographischen Gebiete dieses Bandes sind die Archive vollständiger als in irgend einem andern Teile von Italien erhalten, und weil sie eine große Zahl von Beiträgen lieferten, ist der Umfang des Bandes erheblich größer geworden, als derjenige der übrigen. An der Spitze der archivalischen Sammlungen stehen die Staatsarchive von Florenz, Siena, Pisa und Lucca. An diese reihen sich die Dom- und Kapitelarchive von Florenz, Arezzo, Volaterra, Pisa und Lucca. Die Zahl der alten Klöster in Toskana, wo ja die Kamaldulenser und die Vallombrosaner ihren Ursprung hatten, vermehrt die archivalische Hinterlassenschaft. Dem Bereiche ‚Etrurien' wären gleichfalls noch einige Bistümer zuzuzählen, die der Verfasser schon im zweiten Bande unter Latium behandelt hat. So gehören Nepi, Sutri, Civita Castellana, Orte, Toscanella, Bagnorea, Orvieto, Castro und Gallese, wenigstens nach dem Liber censuum Romanae ecclesiae, zu Tuscien. Ebenso hätten hieher Amelia und Narni kommen dürfen, die der Autor dem vierten Band zuweist, weil sie heute Umbrien einverleibt sind. Aber es sind bei Kehr überhaupt die großen Gruppen Tuscien, Etrurien und Umbrien in mancher Hinsicht nur nach praktischen Gesichtspunkten abgegrenzt. Gegenüber den Veränderungen der historischen Grenzen zu

verschiedenen Zeiten darf man hier ohne Zweifel von einiger Freiheit Gebrauch machen; und bei dieser Gelegenheit mag daran erinnert werden, daß Kehr auch in vielen andern Fällen mit Recht, ja teilweise gezwungen die Anforderungen der strengsten Systematik preisgibt. Bei der Wahl zwischen dieser und jener Anordnung, die beide ihre Schwierigkeiten und Mängel haben, handelt es sich eben bei Arbeiten wie die vorliegende oft nur darum, das praktisch am wenigsten störende Auskunftsmittel zu finden. — Ein Glanzpunkt in diesem dritten Bande ist der Teil über Camaldoli, die berühmte Gründung des hl. Romuald und der Ursitz seines Ordens. Bei den von Camaldoli abhängigen Klöstern ergeben sich dem Verfasser, wie auch sonst in seinem Werke, mancherlei Verbesserungen zu den bisherigen Angaben, auch denen von Duchesne in der neuen Cenciusausgabe, über die Lage dieser Klöster oder Kirchen. Die Lokalgeschichte hat überhaupt fast überall, wo der unermüdliche Verfasser einsetzt, ihren Gewinn. Zu Sovana (Suana) S. 253 ist zu bemerken, daß G. F. Gamurrini, der Entdecker der sog. Peregrinatio Silviae (Etheriae) doch nicht ohne Gründe Johannes I für die Bestimmung der Grenzen des Bistums in Anspruch nimmt, während Kehr sagt: Cuinam Johanni papae hoc privilegium tribuendum sit, omnino liquet (lies non liquet).

Im vierten Bande fesselt den Forscher vor allem die Behandlung des Gebietes des Herzogtums von Spoleto, die denselben eröffnet. Die Bischöfe von Spoleto sind mit 15, die Kathedralkirche mit 9, dann die übrigen Kirchen und Klöster der Stadt und ihrer Umgebung (worunter das durch den Syrer Isaak wohl schon zu Anfang des 6. Jahrhunderts gegründete von St. Julianus) mit einer verhältnismäßig ansehnlichen Zahl von Regesten vertreten. An Spoleto reihen sich Bevagna, Spello und Norcia. Es folgen aus Umbrien Terni, Rieti, Narni, Amelia, Todi, Foligno, Nocera, Assisi, Perugia, Gubbio und Città di Castello. Aus Picenum heben wir Rimini und Ancona, aus Marsia den episcopatus Aprutinus (Teramo) und den comitatus Aprutinus hervor. Wie in jedem Bande, so trägt auch hier ein chronologisches Register über den Inhalt dafür Sorge, daß die 753 Nummern desselben (gegen 355 bei Jaffé) nicht allzuschwer zu finden seien, wenn die topographische Zugehörigkeit unklar wäre.

Man besitzt in der historischen Literatur wenig Werke, die bei solcher Massenhaftigkeit des umspannten Stoffes mit einer gleichen Übersicht und Genauigkeit im Kleinen gearbeitet wären, wie sich deren die vorliegenden Regesten rühmen können.

Rom. H. Grisar S. J.

Gedanken über zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen. Von Dr. Heinrich Schrörs, Prof. der kath. Theologie an der Universität Bonn. Paderborn, Schöningh, 1910. VIII u. 306 S.

Die Erziehung und Bildung der Geistlichen ist eine Aufgabe von solcher Wichtigkeit, daß ein Buch über diesen Gegenstand, wenn es von wohlmeinender Seite kommt, immer Beachtung finden sollte. Falls es auch nichts wesentlich neues enthielte, müßten doch die Besserungsvorschläge, die es enthielte, wenn sie auch nur auf Nebensachen, ja auf scheinbar sehr geringfügige Nebensachen sich beziehen, dankbar angenommen werden. Wenn mit Bezug auf irgend etwas, muß von der Erziehung und Bildung des Klerus gelten, daß auch das Beste noch gerade gut genug ist. Das vorliegende Buch des bekannten Kirchenhistorikers von Bonn enthält so viel des Guten und Verwertbaren, daß seine Lektüre allen, welche auf die sittliche und wissenschaftliche Bildung des Klerus einzuwirken haben, dringend zu empfehlen ist. Wenn er auch vorzüglich ‚jene Verhältnisse im Auge hat, wo Anstalten, die ausschließlich der geistlichen Erziehung und nicht dem theologischen Unterricht gewidmet sind, neben und getrennt von öffentlichen Lehranstalten bestehen, mögen diese letzteren nun Universitäten, Lyzeen oder selbständige philosophisch-theologische Fakultäten sein' (S. 59), so werden doch die Lehrer und Erzieher auch jener Anstalten, welche eine solche Trennung nicht kennen, das Buch mit Nutzen lesen. Damit soll selbstverständlich nicht gesagt sein, daß wir jeder Beurteilung und Bewertung heutiger Einrichtungen, welche der Verf. ausspricht, rückhaltlos beistimmen, oder jeden Besserungsvorschlag, den er macht, als berechtigt und durchführbar anerkennen. Aber alles, was Schr. sagt, ist getragen und durchweht von idealer Auffassung und heiliger Begeisterung für die erhabene Aufgabe des katholischen Priestertums. Außerdem gewinnt das Buch sehr durch die gründliche, umfassende Gelehrsamkeit, welche sich in demselben niedergelegt findet, sowie durch die gewählte und edle Sprache. Einige Partien sind schwungvoll geschrieben und von ergreifender Schönheit. Außer der Erziehung und dem Unterrichte des Klerus in Deutschland berücksichtigt er die heutigen Verhältnisse anderer Länder, namentlich Österreichs, Italiens und Frankreichs. Die Reformen Pius' X in Italien und die Schriften, welche sie veranlaßten, scheinen den Verf., wenigstens zum Teil, zur Herausgabe des Buches veranlaßt zu haben. Die norditalienischen Verhältnisse lassen leichter mit den unsrigen einen Vergleich zu. Doch sind es viel weniger diese, welche die Reform-

maßregeln des Papstes verursachten; viel mehr sind es die mittel- und süditalienischen Verhältnisse, welche tief unter dem Niveau unserer Anstalten sich halten. Daher sind eben dort bereits zwei Zentralseminare gegründet (Anagni und Lecce), und andere, wie es heißt, in Aussicht genommen.

Der Verf. tritt entschieden für die Konvikts-Erziehung, auch für den Konviktszwang ein, einzelne besonders berücksichtigenswerte Fälle ausgenommen. Von den Konvikten verlangt er, daß sie den Priestertumsaspiranten eine derartige asketische Durchbildung bieten, ‚die von vornherein auf Selbständigkeit und persönliche Fundamentierung angelegt ist, damit ein Bau geschaffen werde, der fortbestehen und weiter emporsteigen kann, auch wenn die Stützen des Seminarlebens gefallen sind und der Geistliche im vollen Strom des Lebens steht'. Das sind gewiß beherzigenswerte Worte. Wer in die auserwählte Schar der Diener des Altares und der Kirche will aufgenommen werden, muß dahin streben, erstens ‚ein vollkommener Mensch', zweitens ‚ein vollkommener Gebildeter', drittens ‚ein vollkommener Christ', endlich viertens ‚ein vollkommener Diener der Kirche' zu werden (S. 90. 119). ‚Im letzten Grunde ist die asketische Durchbildung die einzige Forderung, die das Konvikt zu stellen hat, aber auch zu stellen hat mit dem heiligsten Ernst und dem größten Nachdruck vom ersten Augenblick bis zum letzten' (S. 133). Die Erziehung darf nicht einzig darauf ausgehen, ‚Unterwürfige zu schaffen', muß sich vielmehr ‚das Herausarbeiten wahrhaft männlicher Charaktere' angelegen sein lassen (S. 101). Auch die intellektuelle Bildung, welche dem Aspiranten des Priestertums geboten wird, soll sich nicht darauf beschränken ‚ein geistliches Handwerkertum' zu züchten (S. 113) oder ‚auf die Wissenschaft für einen geistlichen Funktionär' (S. 180). Wer möchte dem Verf. hierin nicht mit Geist und Herz beistimmen?

Das Gleiche gilt von dem, was er über ‚die Wege der Konvikterziehung' sagt. Er verwirft die Ansicht, ihre Hauptaufgabe bestehe in der Anwendung geeigneter Präventivmaßregeln gegen etwaige Mißbräuche der Freiheit; vielmehr betont er mit vollem Rechte das außerordentlich wirksame erzieherische Moment, welches im Vertrauen liegt, das der Vorsteher seinen Untergebenen entgegenbringt. Die Erziehung muß eben eine Durchbildung des freien Willens sein. ‚Vor allem ist die Betrachtung zu pflegen und ihr praktischer Reflex, die psychologisch angelegte Selbstrechenschaft' (S. 136). Ja der in die priesterliche Wirksamkeit eintretende junge Geistliche soll sich eine gewisse Selbständigkeit im betrachtenden Gebet angeeignet haben. Der

Verf. tadelt es (S. 137), wenn ‚der jüngere Geistliche ins Leben eintritt, ohne gelernt zu haben, sich das tägliche Brot selbst zu bereiten, das ihm zu reichen alsdann kein anderer mehr da ist. Die Erscheinung, daß von manchen das betrachtende Gebet vernachlässigt wird, hat einen ihrer Gründe in der mangelhaften und unmethodischen asketischen Erziehung‘.

Ganz richtig hatte der Verf. bereits früher betont, es müßten die Theologen für das Leben und die Wirksamkeit in der Welt erzogen werden (S. 40 ff); er wendet sich gegen die Übertreibungen, welche über Seminare in Frankreich berichtet wurden, und besonders durch Olier mögen veranlaßt sein. Gewiß stellt dieser das Verhältnis des Welt- zum Ordensklerus mit Rücksicht auf die christliche Vollkommenheit falsch dar; indes scheint mir auch der Verf. nicht die richtige Mitte getroffen zu haben. Der Weltklerus ist gegenwärtig fast ausnahmslos mit der Seelsorge beschäftigt. Daher hat von ihm das zu gelten, was der hl. Thomas (2. 2. q. 184. art. 6) sagt: ‚Unde magis habent *officium ad perfectionem* pertinens, quam obtineant *perfectionis statum*. Im Stande der Vollkommenheit befinden sich die Seelsorger nicht, da sie an die Seelsorge nicht rechtlich gebunden sind, während die Bischöfe durch das kirchliche Recht mit ihren Diözesen engstens verknüpft sind und daher in einem Stande (status = stabilis vitae conditio) sich befinden. Im Anschluß an den hl. Thomas behandeln auch die nachtridentinischen Theologen, wie Lessius und Suarez diese Fragen (vgl. Lessius, De justitia et jure cap. 40 n. 89; Suarez l. I. De statu perfectionis [de virtute religionis tract. VII] cap. 14 ss). Ja der letztgenannte Theologe sagt von den Priestern als solchen: Quapropter censeo sacerdotes *vi sui ordinis* habere statum altiorem et sanctiorem, qui ab eis nonnulla perfectionis opera requirit, ratione cujus obligationis merito dici possunt esse aliquo modo, saltem inchoative, in statu perfectionis Suarez l. c. cap. 17. n. 4). Doch es genügt, auf diese Autoren verwiesen zu haben.

Auch im Abschnitt: Konvikt und Hochschule (S. 59—89) finden sich treffliche Gedanken; doch scheint mir der Verf. allzusehr das, was er ‚reinliche Scheidung‘ (S. 64) nennt, zu betonen. Die Theologen-Konvikte sind gewiß Erziehungsinstitute. Da aber ein ganz notwendiges Erziehungsmittel, wie der Verf. selbst, und zwar mit vollstem Rechte sagt, in den hingebungsvollen Studien als der für die

Konviktsjahre „gleichsam amtlichen Tätigkeit“ liegt (S. 135: „Die gewissenhafte, sich selbst überwindende, vor keiner Anstrengung zurückscheuende Hingabe an das Studium ist allein schon ein starker Zug der Willensaszese und der Selbsterziehung“), so kann es nicht gegen den Charakter und den Zweck des Konviktes sein, das eifrige Studium durch Veranstaltung von Repetitionen zu fördern und zu stützen. Die Aufgabe der Repetenten ist sicher im Verhältnis zur Universität sehr delikater Natur. Die Träger dieses Amtes müssen einerseits ihrer Aufgabe nach der wissenschaftlichen Seite hin vollständig gewachsen sein, bei der Verwaltung desselben aber sich einer solchen Zurückhaltung und Selbstzucht befleißen, daß die Repetitionen sich organisch mit dem Universitätsunterrichte verbinden. Wenn dann einmal eine Verschiedenheit in den wissenschaftlichen Anschauungen hervortreten sollte, so wäre der Tatsache nicht allzu viele Bedeutung beizulegen, wenn sie nur allseits dazu benützt wird, die Studierenden zum Selbsteindringen in die betreffenden wissenschaftlichen Fragen anzuregen. So muß ja auch die Verschiedenheit der wissenschaftlichen Ansichten zweier gleichgestellter akademischer Lehrer praktisch verwertet werden. Darin aber möchten wir dem Verf. Recht geben, daß die Kumulierung der beiden Ämter (Konviktserzieher und akademischer Lehrer), falls nicht die Arbeiten des einen oder des andern sich ohne Schaden auf ein Minimum beschränken lassen, beiden zum Nachteil gereicht, welcher Nachteil wegen der Wichtigkeit jedes der beiden Ämter verhütet werden muß.

In dem 7., 8. u. 9. Abschnitt, welche die Überschriften tragen: Die wissenschaftliche Bildung nach Zweck und Maß; Die einzelnen Fächer; Zur Methodik des theologischen Unterrichtes, behandelt der Verf. die wissenschaftliche Ausbildung der Priestertumsaspiranten. Wie eine gründliche aszetische, so verlangt der Verf. eine gründliche wissenschaftliche Bildung. „So gut, wie man früher den angehenden Geistlichen lehren mußte, seine Theologie in populären Formen auszumünzen, muß man ihn jetzt lehren, den der Wissenschaft entnommenen, im Halbwissen vergröberten, aber verführerischen Ideen überlegen entgegenzutreten. Dazu gehört eine ganz andere philosophisch theologische Schulung, als sie einstens genügte“ (S. 186 f). Schr. wiederholt eigentlich nur das, was von höchster kirchlicher Stelle oft genug eingeschärft ist, wenn er für gute philosophische Schulung der jüngeren Theologen eintritt: „Das rationale Fundament der ganzen theologischen Bildung ist die Philosophie. Von der Breite und Trag-

fähigkeit hängt fast alles ab. Das übrige Wissen schwebt in der Luft, wenn es nicht mit philosophischen Pfeilern stark unterbaut ist' (S. 215). ,In der deutschen Kirche, sagt er S. 216, scheint das (der Mangel einer gründlichen philosophischen Ausbildung) ein Erbübel zu sein; wenigstens hat schon der selige Canisius in einer vertraulichen Denkschrift geklagt: Die Elemente der Philosophie werden bei den Deutschen nur mäßig und schlecht gelehrt (Pachtler, Ratio studiorum II 516')[1]).

In dem 8. Abschnitt geht der Verf., wie die oben mitgeteilte Überschrift schon andeutet, ,die einzelnen Fächer' des theologischen Unterrichtes durch, wobei er stets auf gründlichen, den Bedürfnissen der Jetztzeit angepaßten Unterricht dringt. Jeder Vertreter einer theologischen Disziplin wird für sein Fach gute und verwertbare Gedanken finden. In dem Abschnitte über die Methodik des theologischen Unterrichtes finden sich Bemerkungen, die in der Allgemeinheit, mit der sie hingestellt werden, kaum haltbar sind. So tritt der Verf. für den freien akademischen Vortrag, ohne zu diktieren oder ein Buch zugrunde zu legen ein. Ein sklavisches Ablesen, das fast naturnotwendig einschläfernd wirkt — dem Rezensenten ist übrigens ein akademischer Lehrer in Erinnerung, der trotz des Ablesens sehr anregend vorzutragen verstand — wird allerdings kaum je zu empfehlen sein. Im übrigen muß der akademische Lehrer auch unter Zuhilfenahme der eigenen Hörer seine Methode der eigenen Individualität anpassen und sich einer strengen Selbstkritik unterwerfen. Auch was der Verf. zugunsten des Ausschlusses der lateinischen Sprache aus dem gesamten theologischen Unterricht anführt, wird manchen nicht sofort abzuweisenden Einwendungen begegnen. Manches, was der Verf. hier und auch an andern Stellen seines Buches sagt, trägt eine etwas subjektive oder lokale Färbung. Die Vereinheitlichung des Lehrplanes für alle theologischen Fakultäten und bischöflichen Seminare ist hingegen ein Vorschlag, der wohl ernste Beachtung verdient.

Innsbruck. Joseph Biederlack S. J.

[1]) Zu S. 196 sei bemerkt, daß auch in Österreich das philosophische Studium dem theologischen Quadriennium nicht voraufgeht, sondern während desselben betrieben wird. Das vorausgegangene Studium, so hört man zumeist, beziehe sich auf solches, welches zu vergessen nützlicher sei als zu behalten. An den italienischen Lyzeen (das dortige Lyzeum entspricht etwa unserem Obergymnasium) soll ein ausgiebiges und gesunderes philosophisches Studium betrieben werden.

Analekten

Ein neuer Sintflutbericht aus Nippur. Schon einigemale hat sich die Innsbrucker theologische Zeitschrift mit der babylonischen Parallele zum biblischen Sintflutbericht beschäftigt. Zum erstenmale hat Bickell darauf aufmerksam gemacht, daß der aus Assurbanipals Palast stammende babylonische Flutbericht den biblischen in dessen ganzem Verlauf getreu reflektiert und zwar sowohl die jehovistischen als die elohistischen Abschnitte (1877 Bd. I 129). Später wurde dieser Wink Bickells benützt zur genaueren Beleuchtung und Ablehnung der modernen Quellenscheidungen in der biblischen Sintflutperikope Gen 6–9 (1885 Bd. IX 633–638). Nun bietet sich eine neue Gelegenheit, den biblischen Sintflutbericht zu illustrieren durch einige Fragmente, die der bekannte Assyriologe Prof. H. V. Hilprecht von seiner vierten Expedition nach Nippur, dem heutigen Niffer, südöstlich von Babylon mitbrachte und deren Entzifferung er der Universität von Philadelphia in Pennsylvanien vorgelegt hat. Da die ‚Sunday School Times', die in Philadelphia erscheinen, worin Hilprechts Originalartikel erschien, uns nicht zu Gesichte kam, so benützen wir den Aufsatz Prof. Ed. Königs in der ‚Neuen Preußischen (Kreuz) Zeitung' (Morgenausgabe Nr. 163, Berlin 9. Apr. 1910), der uns von der Redaktion in koulanter Weise übermittelt wurde, um unsere Leser von diesem wichtigen Fund im Vorhinein in Kenntnis zu setzen.

Es handelt sich vorzugsweise um ein Fragment, das in der größten Ausdehnung 2³/₄ Zoll breit, 2³/₈ Zoll lang und ⁷/₈ Zoll dick ist. Ursprünglich war die Vorder- und Rückseite beschrieben; gegenwärtig aber ist eine Seite ganz weggebröckelt. In ihrem Originalzustand war die Tafel einst fast dreimal so breit und dreimal so lang wie das jetzige Fragment. Es mochte ungefähr 65–68 Zeilen auf jeder Seite enthalten.

Es war, sagt Hilprecht, eine jener großen Tafeln, von denen in den Bibliotheken alter Tempel eine große Menge vorhanden waren, wie wir tatsächlich aus dem uns überlieferten und von uns nachgeprüften Material ersehen haben'. Der Text ist nicht in sumerischer Sprache, der alten geheiligten Sprache Babyloniens geschrieben, sondern in der semitischen Sprache des Landes.

Prof. König bietet nach Hilprechts Übersetzung im wesentlichen den Inhalt dieser Sintfluttafel also: ‚Ich [d. h. Enlil, der Vater der Götter im alten babylonischen Pantheon] will dich [Utnapischtim, der babylonische Noe] erretten — eine Sinflut will ich kommen lassen, und sie soll hinwegraffen alle Menschen zusammen; — aber du sollst suchen dein Leben zu erhalten vor der Sintflut, die kommt; — denn über alle lebenden Wesen so viele sind, will ich bringen Untergang, Zerstörung und Vernichtung, — baue ein großes Schiff und — von großer Höhe soll sein Bau sein. — Es soll ein hausartiges Schiff sein, das bergen soll, was dem Leben erhalten sein soll. — Mit einem festen Dach bedecke es, — das Schiff, welches du machen sollst, — bringe hinein die Tiere des Feldes, die Vögel unter dem Himmel — und kriechende Wesen, zwei von jeder Art, anstatt einer Menge — und die Familie — und'.

Es ist sehr interessant zu lesen, wie Hilprecht durch drei Wochen zwei bis drei Stunden täglich sich abmühte, um ein Keilschriftzeichen nach dem andern vorsichtig von den Salpeterkristallen und anderen Sedimenten zu befreien, bis er schließlich jedes Zeichen entziffern konnte. Aber das interessanteste ist für uns natürlich der Inhalt des Nippurfragmentes selbst, sein Alter, sein Verhältnis zum biblischen Berichte und zu den bisherigen schon bekannten babylonischen Sintflutberichten, seine Bedeutung für die moderne Pentateuchkritik. Wir folgen hier den Andeutungen Prof. Königs und erweitern dieselben.

1. Inhalt. Der Keilschrifttext dieses Fragmentes enthält einen Teil der Sintflutgeschichte, wonach Enlil, der höchste Gott von Nippur, die Rettung des Utnapischtim und die Herbeiführung der vernichtenden Flut bewirkt. Es wird hiebei deutlich unterschieden: Die Mitteilung an Utnapischtim bezüglich der Katastrophe; der Befehl, ein großes hausartiges Schiff zu bauen; der Zweck des Schiffes, zu bergen, was dem Leben erhalten werden soll (die Tiere des Feldes, die Vögel unter dem Himmel und kriechende Wesen, zwei von jeder Art, und die Familie Utnapischtims).

2. Verhältnis zum biblischen Bericht. Das Nippurfragment deckt sich im wesentlichen, sowohl inhaltlich wie sprachlich, mit Gen 6,13—20,

d. h. mit einem Teile des von den Kritikern sobenannten ‚Priesterkodex‘, und zwar zeigt es eine viel größere Ähnlichkeit mit dem biblischen Berichte als irgendeines von den bisher veröffentlichten Fragmenten der keilschriftlichen Sintflutberichte.

3. Verhältnis zu den schon bekannten Sintflutberichten. Daß die biblische Sintfluterzählung mit einer babylonischen Flutüberlieferung verwandt sei, wußte man schon längst aus der Erzählung des babylonischen Priesters und Schriftstellers Berosus (um 330—250 v. Chr.), welche uns Abydenus und Alexander Polyhystor übermittelten. Eine volle Anschauung über Verwandtschaft und Gegensatz empfing man dann durch die verschiedenen Keilschrifttexte, welche im Laufe der Grabungen an verschiedenen Orten zu verschiedenen Zeiten gefunden wurden. Zuerst wurde durch die von George Smith gefundenen Tontafeln und Fragmente ein keilschriftlicher Paralleltext zum biblischen Sintflutbericht hergestellt, der auf Befehl des assyrischen Königs Assurbanipal (668—626) zu Ninive nach alten babylonischen Originalen kopiert wurde. Eingearbeitet ist dieser Text in die Tafel XI des Gilgamesch-Epos. Eine etwas verschiedene Rezension des babylonischen Sintflutberichtes bietet ein anderes Fragment, das ebenfalls nur mehr auf einer Seite beschrieben ist und etwa um dieselbe Zeit wie der obige Bericht zu Ninive kopiert wurde (um 650 v. Chr.). Ein drittes verwandtes babylonisches Fragment ist jenes aus der Zeit das Königs Ammizaduga, welches der Dominikaner Scheil veröffentlichte, und dessen 57 sehr defekte Zeilen nur einige Sätze und Worte ohne inneren Zusammenhang aufweisen. Alfred Jeremias setzt den Text um das Jahr 2100 an, Hilprecht versetzt den Text ungefähr in das Jahr 1868 v. Chr. Das Fragment datiert sich selbst ‚aus dem Jahre als König Ammizaduga die Stadt Dur-Ammi-zaduga an der Mündung des Euphrat erbaute‘. Als vierter Text reiht sich nun den übrigen an das von Hilprecht aufgefundene und entzifferte Nippurfragment. Prof. König läßt das Fragment ungefähr 2100 v. Chr., Hilprecht um 2000 v. Chr. geschrieben sein, d. h. also etwa in der Zeit Abrahams, der nach König im Jahre 2000 in Kanaan eingewandert ist.

4. Bedeutsamkeit des Fragmentes. Wenn Hilprechts Entzifferung und die Datierung des Fragmentes richtig sind, woran bei der Umsicht des unermüdlichen Keilschriftforschers vorderhand nicht zu zweifeln ist, so möchte man mit Prof. König dem Funde beinahe eine epochemachende Bedeutung für die Pentateuchkritik zuschreiben. Durch das Nippurfragment ergibt sich, daß der Priesterkodex der Bibelkritiker nicht erst um 500 v. Chr. geschrieben zu sein braucht, sondern ganz gut von Moses

geschrieben sein kann, und wenn je einer, gewiß der abrahamischen Überlieferung angehört. Es scheint, daß die moderne Kritik es aufgeben muß, von ‚einer originell kanaanitischen Noahtradition' zu reden; denn sie ist schon in einer schriftlich so fest geformten Gestalt vor der Einwanderung Israels nach Kanaan vorhanden, daß wir eine spätere schriftliche Umgestaltung in Kanaan billigerweise ablehnen müssen. Endlich läßt das alte Nippurfragment auch eine würdigere Gottesauffassung und überhaupt höherstehende sittliche Auffassung erkennen, als die aus Ninive stammenden keilschriftlichen Sintflutberichte. Es erheben sich freilich auch wieder neue Probleme, die sich jetzt noch nicht lösen lassen. Aber vielleicht findet der geniale amerikanische Assyriologe noch neue ergänzende Tafeln hinsichtlich des Flutberichtes, und ermöglichet uns, neue Blicke zu tun in die Entwickelung der babylonischen Religion, beziehungsweise in den späteren Verfall derselben und in die Einzigkeit der israelitischen Religion.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Bemerkungen zum 1. Buche Samuels. 13,1; 14,47—51. V. 13,1 ist verderbt; vor שנה ist die Zahl ausgefallen (Cod. 82 hat τριάκοντα), vor שנים ist sie verstümmelt. Mit den bis jetzt vorliegenden Hilfsmitteln ist es auch nicht möglich, die Zahlen mit Sicherheit wiederherzustellen. Nach Apg 13,21 herrschte Saul 40 Jahre; diese Zahl wird von N. Schlögl in den Text aufgenommen. Manche halten den ganzen Vers für einen spätern Zusatz; so meint R. Kittel[1]), er rühre von einem ganz späten Interpolator her, der das Schema des Königsbuches auf Saul angewendet habe. Aber dann müßte er folgerichtig auch 14,47—51 demselben Interpolator zuschreiben, da auch solche zusammenfassende Aufzählungen den Büchern der Könige eigen sind. Freilich fehlt der Vers bei LXX B, aber entscheidend ist das nicht; denn wenn die LXX das verstümmelte und sinnlose Glied auslassen, so ist das leicht zu begreifen, wie es aber in den hebräischen Text gelangt sein soll, dafür ist noch keine befriedigende Erklärung gegeben worden. Doch vielleicht haben LXX B den Vers nicht absichtlich ausgelassen, sondern ihn in ihrer Vorlage nicht vorgefunden. Aber auch dann wäre dessen Ursprünglichkeit noch nicht ausgeschlossen; er könnte ein versprengtes Glied sein, das noch nicht in allen Handschriften ein

[1]) In E. Kautzsch's Die Heilige Schrift des A. T.³, 395.



passendes Unterkommen und eine feste Stelle gefunden hatte. Eine solche Annahme ist bei den starken Störungen der Kap. 13—15 wohl berechtigt, besonders aber wegen des Vorhandenseins anderer, allgemein anerkannter Verschiebungen[1], wie 13,19—22 und 14,52. Eine weitere Stütze findet sie in der unten folgenden Betrachtung der Stelle 14,47—51. Formeln, die unserem Vers gleichen, finden sich überdies nicht bloß im Königsbuche (zB. 1 Kg 14,21; 16,8; 22,42; 2 Kg 8,17. 26; 12,1 f; 14,2; 15,2. 33 usw), sondern auch 2 Sm 2,10; 5,4; sie leiten den Bericht über die Regierung eines Herrschers ein und verbinden sich gewöhnlich mit kurzen Angaben über Familienverhältnisse, Staatseinrichtungen oder den Verlauf der Herrschaft. V. 13,1 kann demnach recht wohl ursprünglich sein, wenn er auch aus seiner Umgebung losgelöst und hierher verschlagen ist. Wo ist aber seine Stelle? In 14,47—51.

Dieses Stück wird von den meisten Kritikern als Abschluß der Geschichte Sauls gefaßt. Nach ihnen hat ein Überarbeiter geglaubt, das Königtum Sauls habe nach der in Kap. 13 erfolgten Verwerfung de iure aufgehört; daher habe er hier den zusammenfassenden Abschluß eingefügt. Das ist aber ganz unwahrscheinlich; denn zunächst heißt es 14,47: ‚Und Saul hatte die Königsherrschaft über Israel erlangt'. Das paßt doch eher für den Beginn als für den Abschluß der Regierung. Sodann wird auch an 1 Sm 7,3—14, wo der Anfang der richterlichen Tätigkeit Samuels erzählt wird, sofort eine zusammenfassende Übersicht über seine Tätigkeit angeschlossen. Desgleichen wird nach dem Bericht von Davids endgiltiger Thronbesteigung alsbald in 2 Sm 8 eine Übersicht über seine Kriege geboten. Ebenso wird sehr häufig bei der Erzählung von dem Regierungsantritt der spätern Könige sofort die Zeit und der Verlauf ihrer Herrschaft bestimmt, ihre Familienverhältnisse oder ihre staatlichen Einrichtungen angegeben; vgl. 1 Kg 4; 14,21; 15,2. 10 f. 25 f; 16,8. 23. 29—33; 2 Kg 3,1—3; 8,16—18. 25—28; 12,1—3; 13,1 f. 10 f; 14,1—3; 15,1—3. 8 f. 32—34; 16,1—4; 18,1—3; 21,1 f. 19; 22,1 f; 23,31 f. 36 f; 24,8 f. 18 f. Allem Anscheine nach wird also mit 14,47—51 die Geschichte Sauls eröffnet und nicht abgeschlossen. — Mit dieser Auffassung stimmt auch das Folgende vortrefflich überein. Der Anfang von Kap. 15 läßt nämlich von dem in Kap. 13 erzählten Bruch zwischen Saul und Samuel nichts ahnen. Er macht vielmehr den Eindruck, als ob Samuel sich hier zum ersten Mal an den König wende; denn er weist auf die Grundlage hin,

[1] Vgl. M. Hetzenauer, Theologia Biblica 170.

auf der die Berechtigung seines Auftrages beruht: ‚Samuel sprach zu Saul: Mich hat Jahve beauftragt, dich zum König über sein Volk Israel zu salben; so gehorche nun der Stimme Jahves‘. — Ein weiterer Anhaltspunkt liegt in dem Abschnitt 14,47—51 selber. Vorauszuschicken ist, daß V. 14,52, wie allgemein anerkannt wird, hinter V. 14,46 gehört; an seiner jetzigen Stelle erscheint er nämlich als ein ganz abgerissenes Glied, während er sich an 14,46 vorzüglich anschließt. Bei der Aufzählung der Kriegstaten Sauls ist besonders V. 14,48 zu beachten; denn während seine übrigen Unternehmungen einfach zusammengefaßt werden, wird der Feldzug gegen die Amalekiter in einem eigenen Satz hervorgehoben und zwar auffallender Weise nach der ‚abschließenden Formel des V. 14,47. Der Verf. muß damit einen besonderen Zweck verfolgt haben. Welchen? In Kap. 15 erzählt er ausführlich den Krieg gegen die Amalekiter; V. 14,48 trägt nun ganz das Gepräge eines Überleitungssatzes. Daher darf man mit Recht vermuten, daß dieser Vers den Übergang zu Kap. 15 vermitteln soll. Also wäre 14,47 f vor Kap. 15 hinter 14,51 zu versetzen. Damit ist auch der Platz für 13,1 gefunden, nämlich vor 14,49. Diese Anordnung stellt einen befriedigenden Gedankengang her, bringt diesen Abschnitt mit dem üblichen Einleitungsschema in Übereinstimmung, gibt dem Vers 14,48 eine seinem Charakter entsprechende Funktion und vermittelt vortrefflich den Übergang zu Kap. 15.

Wir lassen das Stück in seiner neuen Anordnung folgen.

Sauls Familienverhältnisse; Übersicht über seine Kriegstaten. 13,1. Saul war . . . Jahre alt, als er König wurde, und er herrschte . . . Jahre über Israel. 14,49. Die Söhne Sauls waren Jonathan, Jessui[1]) und Melchisua; seine beiden Töchter hießen Merob, die ältere, und Michol, die jüngere. 50. Sauls Gemahlin aber hieß Achinoam, die Tochter des Achimaas; sein Feldhauptmann hieß Abner, der Sohn Ners, des Oheims Sauls. 51. Kis nämlich, der Vater Sauls, sowie Ner, der Vater Abners, waren Söhne[2]) Abiels. — 47. Als Saul die Herrschaft über Israel erlangt hatte, führte er Krieg gegen all seine Feinde ringsum: gegen Moab, gegen die Ammoniter und gegen Edom, (gegen Beth-Rechob)[3]), gegen den König[4]) von Soba und gegen die Philister. Wohin immer er sich wandte, war er siegreich[5]). 48. Auch

[1]) J. Wellhausen liest, vielleicht mit Recht, יִשְׁוִי.

[2]) L. בְּנֵי.

[3]) Nach LXX: καὶ εἰς τὸν Βαιθεώρ.

[4]) L. מלך (LXX).

[5]) L. יִוָּשֵׁעַ (LXX).



sammelte er ein (mächtiges) Heer[1]), schlug Amalek und befreite Israel von seinem Plünderer.

10,8; 15,1—9. Der viel umstrittene V. 10,8 hat zwei bedeutende Schwierigkeiten: a) wegen seiner Beziehung zu seiner nächsten Umgebung, b) wegen seines Verhältnisses zu 13,7ᵇ—14. Letztere erkennt selbst R. Cornely[2]) an: ‚Satis gravis difficultas in conciliandis 10,8 cum 11,14 et 13,8 invenitur'. V. 10,8 lautet: ‚Ziehe hinab vor mir nach Galgala. Ich werde zu dir herunterkommen, um Brandopfer darzubringen und Mahlopfer zu halten; sieben Tage sollst du warten, bis ich zu dir komme, um dir anzugeben, was du tun sollst'. Von den protestantischen Kritikern wird der Vers gemeiniglich gestrichen. J. Wellhausen[3]) sagt: ‚Mit den sieben Tagen, die Saul nach 13,7—15 zu Gilgal auf Samuel warten soll, wird zurückgegriffen auf 10,8, wo der Seher dem zukünftigen Könige sagt: „du sollst vor mir nach Gilgal hinabziehen, und dorthin will ich dir nachkommen, um die Opfer zu bringen; sieben Tage sollst du auf mich warten, damit ich dir ansage, was du zu tun hast". Diesem Verse spricht nicht bloß der Zusammenhang mit 13,7—15 sein Urteil. Nach 10,1—7 handelt es sich dem Samuel in diesem Augenblick nur darum, das Mißtrauen des seine Eselinnen suchenden Benjaminiten zu dem ihm geweissagten hohen Berufe zu überwinden, ihm Glauben und Zuversicht einzuflößen, aber nicht, ihm unverständliche Vorschriften darüber zu geben, was er, wenn er wirklich König geworden sei, zunächst tun und wie lange er in Gilgal auf ihn warten solle. Den schulmeisterlichen Ton von 10,8 erwartet man am wenigsten gerade nach der unmittelbar vorangehenden Äußerung 10,7: wenn die drei Bürgschaften eingetroffen seien, so solle Saul tun, was seine Hand finde, denn Gott sei mit ihm. Hiermit wird ihm doch die volle Freiheit des Handelns gegeben, und zwar deshalb, weil Gottes Geist in ihm wirkt, der bekanntlich wehet, wo er will, und sich von keiner Autorität dreinreden läßt'. Noch schärfer drückt sich K. Budde[4]) aus: ‚Der Vers [10,8] schlägt dem vorhergehenden ins Gesicht, indem

[1]) Der Ausdruck ist dunkel und verderbt. Syr. und Targ. verstehen ihn von dem Sammeln eines Heeres; das dürfte noch wohl am besten passen. LXX lesen nach δύναμιν ein unverständliches Wort αὐνανείν oder ἀτνανίν, ἀτνανείν, ἀτναίν; vgl. Dr. Field, der vermutet, es habe im Text ursprünglich חַיִל אֵיתָן gestanden; das ist für die Übersetzung angenommen.

[2]) Hist. et crit. Introductio in U. T. libros sacros² II 1,262.

[3]) Prolegomena zur Geschichte Israels⁶ 254 f.

[4]) Die Bücher Samuels (Kurzer Hand-Kommentar).

jener schleuniges, unbedenkliches Handeln nach eigenstem Antrieb, dieser beschauliches Verhalten und Warten auf Samuels Weisungen vorschreibt. Er ist ein Einschub, der den anderen Einschub 13,7b—15a vorbereitet und nur aus jenem verständlich wird'.

Der Vers hat offenbar den Übelstand, daß er in seiner jetzigen Gestalt und in der überlieferten Umgebung gar nicht erkennen läßt, wann oder bei welcher Gelegenheit Saul nach Galgala ziehen und dort sieben Tage warten soll. Um diese Schwierigkeit zu heben, greifen die katholischen Exegeten entweder zu Versetzungen oder zu eigentümlichen Erklärungen oder zu Textänderungen.

Einige versetzen 10,8 vor 13,8. Allein zunächst müßte man da den Ausfall gewisser Worte annehmen, etwa: ‚Samuel hatte nämlich Saul befohlen'; ferner müßte die Angabe, bei welcher Gelegenheit Saul nach Galgala ziehen solle, verloren gegangen sein. Daher ließe sich der Vers eher hinter 13,8b einfügen. Aber auch mit dieser Versetzung und der Annahme eines Ausfalls ist noch wenig erreicht; denn die in 13,7b—15a steckenden Schwierigkeiten bezüglich der Verwerfung Sauls bleiben ungelöst, wie wir später sehen werden. — Andere erklären das in 10,8 gegebene Verbot als ein ganz allgemeines, das besage, der König habe sich bei jeder wichtigen Angelegenheit nach Galgala zu begeben und dort jedesmal sieben Tage zu warten, bis Samuel ihm die notwendigen Anweisungen gebe. Diese Auslegung ist ganz willkürlich und steht auch mit dem späteren Verfahren Sauls in Widerspruch.

R. Cornely[1]) meint, wer den ganzen Zusammenhang durchschaue, bedürfe dieser gewaltsamen Auskunftsmittel nicht. Er selbst gibt folgende Erklärung: Saul, durch die Erfüllung der drei Zeichen (10,2—6) über seinen Beruf vergewissert, soll tun, was seine Hand findet (10,7). Damit wird auf das Vorgehen Sauls beim Ammoniterkrieg hingewiesen (11,1 ff), nach dessen Beendigung er von ganz Israel als König anerkannt wird (11,12 ff). Weil es aber seine Hauptaufgabe ist, Israel von den Einfällen der Philister zu befreien, wird ihm sofort nach der Salbung mitgeteilt, was er beim Ausbruch des Philisterkrieges zu tun habe: er soll nach Galgala gehen, dort sieben Tage warten, bis Samuel kommt, der ihm nach der Darbringung von Opfern angeben wird, wie der Krieg zu führen ist (10,8). Eingedenk dieses Auftrages begibt sich denn Saul auch sofort bei der Eröffnung der Feindseligkeiten nach Galgala und wartet dort die ihm angegebene Frist ab. So stehe alles,

---

[1]) AaO.



meint R. Cornely, im besten Zusammenhang. Der Befehl sei ihm zwar sogleich nach der geheimen Salbung gegeben worden, habe aber erst beim Beginn des Philisterkrieges Erfüllung geheischt. Der 11,14 f berichtete Zug nach Galgala werde dadurch nicht berührt. Ein solcher Auftrag aber brauche nicht sonderbar zu scheinen; denn Saul sei auf ganz außerordentliche Weise auf den Thron berufen und durch so wunderbare Zeichen über seine Berufung vergewissert worden, daß er sich dieser Auszeichnung durch Gehorsam habe würdig erzeigen müssen. Darum sei ihm dieses Gebot sofort nach der Salbung gegeben; Erfüllung habe es erst verlangt, als nach dem Eintreffen der drei Zeichen und nach dem glücklichen Verlauf des Ammoniterkrieges sein göttlicher Ursprung außer Zweifel gestanden habe. Darum habe Samuel mit Recht zu Saul sagen können: ‚Du hast töricht (richtiger: sündhaft) gehandelt, da du nicht beobachtet hast das Gebot Jahves, deines Gottes‘ (13,13).

Diese Erklärung ist nicht geeignet, die Sonderbarkeit des 10,8 gegebenen Auftrages zu beseitigen. Daß sie sich mit unserer Darstellung[1]) von der Berufung Sauls nicht vereinigen läßt, braucht nicht bemerkt zu werden. Aber auch davon abgesehen, scheint sie uns unannehmbar zu sein. Zunächst fehlt im Text jeglicher Anhaltspunkt, 10,8 auf den Ausbruch des Philisterkrieges zu beziehen. Zwar sagt Jahve 9,16 zu Samuel von Saul: ‚Er wird mein Volk aus der Hand der Philister befreien‘; aber es wird in dem Text auch mit keinem Worte angedeutet, daß dieses als ganz besondere Aufgabe Saul mitgeteilt worden sei. Gewiß ist ja mehr zwischen Samuel und Saul gesprochen worden, als uns mitgeteilt wird. Aber das hilft uns nicht; denn der Schriftsteller kann uns die Verhandlungen doch nur in einem solchen Auszug bieten, in dem die verschiedenen Glieder in einem bündigen Zusammenhang stehen, nicht aber so, daß einzelne Sätze gleichsam in der Luft schweben. Das müssen wir auch von einem antiken Geschichtsschreiber fordern. Auch sind wir nicht einmal gehalten anzunehmen, 9,16 sei wortwörtlich so von Gott Samuel mitgeteilt worden, ebensowenig wie wir (im allgemeinen) genötigt sind, zu glauben, daß die von den Evangelisten mitgeteilten Reden Jesu genau so, wie sie vorliegen, gesprochen seien. Waren die Philister vielleicht auch die Hauptfeinde, so brauchten sie doch (9,16) nicht **allein** erwähnt zu sein. Für diese Annahme spricht auch 10,1 (LXX)[2]); denn wenn Gott lediglich die Philister genannt hätte,

---

[1]) Vgl. S. 127—140.

[2]) Der Vers lautet: Damit (salbt dich Jahve zum Fürsten über sein

so würde Samuel, scheint uns, keinen Grund haben, ganz allgemein von den Feinden Israels ringsum zu sprechen. 10,1 läßt sich unsers Erachtens am leichtesten erklären, wenn 9,16 außer den Philistern auch andere Feinde Israels genannt worden sind. Der Verlauf der Ereignisse dürfte ebenfalls diese Auffassung empfehlen; denn der erste Schlag Sauls richtet sich gegen die Ammoniter, (der zweite, wie wir sehen werden, gegen die Amalekiter), dann erst kommen die Philister an die Reihe. Aber das letzte ist nebensächlich und hat auf unsere spätere Anordnung gar keinen Einfluß. Hier kommt nur in Betracht, daß der vorliegende Text keine Andeutung darüber bringt, der Kampf gegen die Philister sei Saul von Samuel als die Hauptaufgabe seines Lebens bezeichnet worden, und daß somit der überlieferte Bericht auch keinen mittelbaren Anhaltspunkt bietet, 10,8 auf den Ausbruch des Philisterkrieges zu beziehen. — Aber Saul hat den in 10,8 erhaltenen Auftrag so verstanden und zwar richtig so verstanden; also mußte diese Beziehung doch deutlich genug ausgedrückt sein! Allerdings; aber es fragt sich, ob sie in dem überlieferten Zusammenhang angedeutet ist, und das leugnen wir. Man könnte sich vielleicht auf 10,7 berufen, der von allen auf 11,6 f bezogen wird, in sich aber doch sehr unbestimmt ist. Aber dieser Vers ist ganz allgemein gehalten, er beschränkt nicht die Freiheit zu handeln, sondern läßt Saul vielmehr vollständig freie Hand. Zudem wird hier (11,6) das Vorgehen Sauls einem Antrieb von oben zugeschrieben. Am nächsten läge es noch, 10,8 auf dasselbe Ereignis zu beziehen wie 10,7, oder weil solches nicht angeht, auf die erstmalige Anwesenheit in Galgala 11,14 f. Aber da sich dieses mit dem Text ebenfalls nicht vereinbaren läßt, so muß man bei der Annahme der überlieferten Textgestalt erklären, der erste Zug nach Galgala werde von dem Gebote Samuels nicht berührt. Wie aber Saul dazu kam, die richtige Beziehung zu erkennen, das wird uns nicht verraten.

Fr. von Hummelauer[1]) gibt daher folgende Erklärung: Während Saul tut, was seine Hand findet (10,7), gerät er in Bedrängnis (13,6 f);

Volk Israel. Du sollst über das Volk Jahves herrschen und es erretten aus der Hand seiner Feinde ringsum. Dies aber mag dir als Zeichen dafür dienen,) daß dich Jahve zum Fürsten über sein Erbe gesalbt hat. — Der Urtext ist nach allgemeiner Annahme verderbt. Das Eingeklammerte ist uns aber in LXX erhalten; dieses ist zum Verständnis notwendig und paßt so gut in den Zusammenhang, daß es von allen als ursprünglicher Text angesehen wird. Auch die Vulg. hat das Glied.

[1]) Commentarius in libros Samuelis 115.



dann steigt er ohne Samuel nach Galgala hinab. Bei der Gelegenheit hat er auf Samuel zu warten, damit der für ihn opfere. Das habe Saul nicht auf den ersten Aufenthalt in Galgala (11,14 f) beziehen können, weil damals keine Veranlassung vorgelegen habe, auf den Propheten zu warten. — Allein der Zusammenhang läßt nicht im mindesten erkennen, daß Saul in Not geraten werde, schließt das vielmehr aus mit den Worten: ‚Gott ist mit dir' (10,7). Auch nach dem Bericht in Kap. 13 geht Saul nicht notgedrungen nach Galgala; denn wenn er später (13,15) mit 600 Mann wieder nach Gabaa ziehen konnte, war er gewiß vorher nicht gezwungen, sich in die Ebene zurückzuziehen. Ferner bestimmt er den Ort schon vor dem Einfall der Philister als Sammelplatz (13,4). Nach allem gehört der Zug nach Galgala auch zu dem Inhalt des Befehls und war nicht eine bloße Vorbedingung.

P. Dhorme[1]) nimmt nur einen einmaligen Aufenthalt Sauls in Galgala an. Nach ihm hat er den Ort nach der Königsfeier (11,15) überhaupt nicht verlassen. 13,2 gehört mit Kap. 12 einer andern Quelle (E) an. Das Glied ‚sieben Tage sollst du warten, bis ich zu dir komme' (10,8) ist nach ihm ein späterer Zusatz, der die Verwerfung $13,7^b$ ff erklären soll. Die Berichte über die Verwerfungen in Kap. 13 und Kap. 15 betrachtet er als Parallelen, jener gehört J, dieser E an. — Dieser Auffassung können wir uns nicht anschließen; denn von den grundsätzlichen Bedenken ganz abgesehen, bleiben auch noch folgende Schwierigkeiten: Nach 11,14 f sind Saul und Samuel zusammen nach Galgala zur Königsfeier gezogen. In V. 10,8 aber, der ohne Zweifel zu $13,7^b$—14 in Beziehung steht, wird klar angedeutet, daß Saul allein nach Galgala ziehen solle und daß Samuel zu ihm kommen werde. Somit kann die in $13,7^b$ berichtete Anwesenheit Sauls nicht mit der in 11,14 f erwähnten zusammenfallen. Wäre ferner Saul nach 11,14 f in Galgala geblieben, so müßte Samuel fortgegangen sein, um später wiederzukommen. Das wird aber gar nicht angedeutet, man sieht aber auch für eine solche Entfernung keinen triftigen Grund. Endlich geht aus 13,8 und 13,11 deutlich hervor, daß Saul eine Wartezeit bestimmt worden ist; somit muß diese Wartezeit auch in 10,8 angegeben worden sein, und es ist Willkür, sie zu streichen.

Fassen wir die Schwierigkeiten von 10,8 nochmals zusammen: a) Der Vers läßt gar nicht erkennen, wann Saul nach Galgala gehen soll; dagegen ist es wohl klar, von welchem Zeitpunkte an die sieben

[1]) Revue biblique 4 (1907), 244. 250.

Tage zu rechnen sind, nämlich von seiner Ankunft an (gegen J. Wellhausen). Diese Unbestimmtheit des Befehles ist aber umso auffallender, als er eine so ungeheure Tragweite haben soll. b) Der ganze Ton dieses Verses — J. Wellhausen nennt ihn einen ‚schulmeisterlichen' — sticht von dem des vorhergehenden fühlbar ab. 10,7 entspricht dem Geiste des Wohlwollens, der sich bei der Berufung Sauls zum Fürsten (oder Heerführer) Israels kundgibt; dagegen hat 10,8 einen viel herberen, strengeren Ton, wie er etwa in dem Bericht über die Königswahl herrscht. Ferner ist der Inhalt des Verses in diesem Zusammenhang befremdlich; denn wie J. Wellhausen richtig bemerkt, handelt es sich hier darum, dem Benjaminiten Glauben an seine höhere Sendung einzuflößen, aber nicht, ihm unverständliche Vorschriften über sein späteres Verhalten zu geben. Überdies stehen die hier gegebenen Weisungen mit der vorhergehenden in Widerspruch; denn in 10,7 wird ihm volle Freiheit des Handelns gewährt, in 10,8 aber wird ihm diese ganz entzogen. Der Vers ist daher nicht an seiner Stelle, er ist entweder ein späterer Zusatz, wie die protestantischen Kritiker wollen, oder er setzt eine Lücke voraus, die seine jetzige Unverständlichkeit verursacht, oder er ist von seinem ursprünglichen Platz hierher verschlagen worden. — Auf eine spätere Beifügung weist nun sprachlich nichts hin. Außerdem setzt die Verwerfung Sauls 13,7b—14 den Vers notwendig voraus; wie daher dieser Abschnitt, so ist auch der Vers echt. Für die Annahme, daß vor 10,8 Glieder ausgefallen seien, sind keine äußeren Gründe vorhanden; innere Gründe aber sprechen nicht bloß nicht dafür, sondern vielmehr dagegen. V. 10,7 schließt nämlich das Gespräch Samuels und den ganzen Abschnitt überhaupt befriedigend ab. Er erhält auch durch die Allgemeinheit der Ausdrucksweise den Charakter des Geheimnisvollen, der mit der eigentümlichen Berufung Sauls (Offenbarung Jahves 9,15—17, dunkle Andeutungen Samuels 9,20b, Angabe der drei Wahrzeichen 10,2—6) und seinem ersten Auftreten (11,6 f) vortrefflich in Einklang steht. Ferner wird der ganze Verlauf der Berufung Sauls zum Fürsten (Heerführer) Israels, selbst der Wahl und der Krönung zum Könige durch die 10,8 gegebene Anweisung nicht im mindesten berührt, noch viel weniger läßt er vor 10,8 Glieder vermissen. Ja, die allgemeine Aufforderung in V. 10,7, Saul solle nach seinem Gutdünken handeln, schließt aufs einzelne eingehende Anweisungen am natürlichsten aus. Der Vers 10,8 muß also, wie schon oben (S. 131) angedeutet, hierher verschlagen sein. Diese Annahme wird auch dadurch empfohlen, daß sie, wie wir später sehen werden, die in Kap. 13 liegenden Schwierigkeiten hebt.

Welches war nun der ursprüngliche Platz des Verses? Offenbar stammt er aus einer Rede oder einem Gespräche, und zwar allem Anscheine nach aus dem Munde Samuels; das hat ja auch jener herausgefühlt, der ihm den jetzigen Platz angewiesen hat. Aber weder dem Tone noch dem Inhalt nach paßt er in den Bericht über die Berufung Sauls zum Fürsten (oder Heerführer) Israels (9,1—10,16), dem Inhalt nach auch nicht in den Abschnitt von der Königswahl, da sich hier Samuel mit keinem Worte an Saul wendet. Er muß also wohl aus den späteren Kapiteln stammen. Wie schon früher gesagt, wollen ihn einige nach 13,7 versetzen; aber dort paßt er nicht, wie bereits oben gezeigt wurde. Gehen wir weiter, so stoßen wir auf die Worte Samuels im Anfang des Kap. 15. Mit diesen stimmt nun V. 10,8 dem Ton nach vollständig überein. Auch inhaltlich findet sich zwischen den beiden Abschnitten eine auffallende Ähnlichkeit: In beiden gibt Samuel dem König in gemessenen Worten ins einzelne gehende Verhaltungsmaßregeln. Besonders zu beachten ist aber, daß Saul in 10,8 nach Galgala befohlen wird, um dort Weisungen für sein weiteres Vorgehen zu empfangen. Darum wartet er denn dort auch bis zum Ablauf der ihm bestimmten Frist (13,8. 11). Aber die in Aussicht gestellten Weisungen erhält er nicht. Warum? Weil er verworfen wird. Nun aber bekommt er 15,1—3 doch wieder Aufträge von dem Propheten. Daraus scheint zu folgen, daß er zu Anfang von Kap. 15 wohl noch nicht verworfen sein muß. Damit erhalten wir eine Bestätigung unserer obigen (S. 589 f) Behauptungen: daß nämlich 14,47—51 die Geschichte des **Königs** Saul einleite, und daß sich in 13,1—3 keine Spur von einem Bruch zwischen Saul und Samuel finde, der Prophet sich vielmehr zum ersten Male an den König zu wenden scheine. Diese Tatsachen aber drängen hinwieder zu dem Schlusse, daß der Philisterkrieg nicht vor, sondern nach dem Feldzug gegen die Amalekiter stattgefunden habe. Ist das aber der Fall, dann wird 10,8 passend hinter 15,3 versetzt; denn der Vers fordert ja eine Stelle, die die Verwerfung Sauls nicht voraussetzt. Ferner verlangt er einen Zusammenhang, der den Zeitpunkt für den Zug nach Galgala deutlich erkennen läßt. Auch diese Forderung wird durch unsere Anordnung erfüllt: nach der Beendigung des Amalekiterkrieges soll Saul die weiteren Aufträge Samuels abwarten. Die Propheten haben in der Königsgeschichte auch die Aufgabe, den Herrschern den Willen Jahves mitzuteilen; das tut Samuel in 15,1—3. Soll aber der König durch den Propheten geleitet werden so ist es ganz natürlich, wenn er angewiesen wird, nach der Ausführung des 15,1—3

gegebenen Befehls weitere Aufträge entgegenzunehmen. Demnach paßt V. 10,8 in jeder Beziehung sehr gut hinter 15,3; hier wird auch sein ursprünglicher Platz gewesen sein, wie es die weiteren Ausführungen bestätigen werden.

Lassen wir den Abschnitt in der Übersetzung folgen.

Der Krieg gegen die Amalekiter. 15,1. Samuel sprach nämlich zu Saul: ‚Mich hat Jahve beauftragt, dich über sein Volk Israel zum König zu salben: so gehorche nun dem Befehle [][1]) Jahves. 2. So spricht Jahve der Heerscharen: Ahnden will ich, was Amalek Israel angetan hat von der Zeit an, da[2]) es ihm bei seinem Auszug aus Ägypten entgegentrat. 3. So ziehe denn hin und schlage Amalek und vollstrecke den Bann an ihm[3]) und an allem, was ihm gehört, und schone es nicht, sondern töte Männer wie[4]) Weiber, Kinder wie Säuglinge, Rinder wie Schafe, Kamele wie Esel. 10,8. Dann ziehe hinab vor (Jahve)[5]) in Galgala. Ich werde zu dir herunterkommen, um Brandopfer darzubringen und Mahlopfer zu halten; sieben Tage sollst du warten, bis ich zu dir komme, um dir anzugeben, was du tun sollst‘. — 15,4. Da bot[6]) Saul das Volk auf und musterte es in Telam[7]), 210.000 (?) Mann Fußvolk [][8]). 6. An die Keniter aber erließ Saul folgende Aufforderung: Wohlan, ziehet euch zurück und verlasset den Bereich Amaleks[9]), damit ich euch nicht mit ihm hinwegraffe[10]), da ihr doch den gesamten Israeliten beim Auszug aus Ägypten Liebe erwiesen habt. Da zogen sich die Keniter[11]) aus dem Bereiche Amaleks zurück. 5. Dann rückte Saul vor bis zur Hauptstadt Amaleks und lieferte eine Schlacht[12]) in dem Bachtale. 7. Und Saul schlug

---

[1]) דברי ist wohl mit LXX B und Vulg. zu streichen.

[2]) Ich lese mit A. Klostermann und N. Schlögl מֵאֲשֶׁר st. אשר.

[3]) L. והחרמתו ואת. (LXX).

[4]) L. ועד mit vielen Hss.

[5]) L. לפני (יהוה) st. לפני (A. Klostermann; vgl. 11,15; 15,33).

[6]) Wahrscheinlich ist das Hiphil וַיַּשְׁמַע (K. Budde) zu lesen.

[7]) L. בְּטֶלָאם (J. Wellh.); LXX lesen ἐν Γαλγάλοις.

[8]) את־איש יהודה ist wohl Zusatz.

[9]) L. עמלק.

[10]) L. אֶסְפְּךָ (P. de Lagarde).

[11]) L. הקיני.

[12]) Gewöhnlich sieht man in וירב eine Hiphilform von ארב. Aber a) auf den ersten Blick wird jeder die Form als den ganz regelmäßigen und häufig vorkommenden Präformativ Qal von ריב betrachten. Nur der

Amalek von Hevila (?) an bis Sur, östlich von Ägypten. 8. Und er nahm Agag, den König Amaleks, lebendig gefangen und bannte alles Volk mit der Schärfe des Schwertes. 9. Aber Saul und das Volk schonten Agag und die besten Stücke unter dem Klein- und dem Großvieh und alles Wertvolle von den Fettgefilden an bis zu den Weinbergen[1]) und wollten an ihnen den Bann nicht vollstrecken. Alle wertlose und geringfügige[2]) Habe jedoch bannten sie.

Wien. Hermann Wiesmann.

Zur Itala. (Fortsetzung.) 4) **Act. 2,9 Iudaeam (Vulgata) Iudaei (Itala) — ein Kolumbusei.** Actus Apostolorum (konform den kritischen Textausgaben von P. M. Hetzenauer, Innsbruck 1906, und D. Eb. Nestle, Stuttgart 1906) 2,5. Erant autem in Ierusalem habitantes Iudaei, viri religiosi ex omni natione, quae sub caelo est. 2,6. Facta autem hac voce, convenit multitudo, et mente confusa est, quoniam audiebat unusquisque lingua sua illos loquentes. 2,7. Stupebant autem omnes, et mirabantur, dicentes: Nonne ecce omnes isti, qui loquuntur, Galilaei sunt, 2,8. et quomodo nos audivimus unusquisque linguam nostram, in qua nati sumus? 2,9. Parthi, et Medi, et Aelamitae, et qui habitant Mesopotamiam, Iudaeam, et Cappadociam, Pontum, et Asiam, 2,10. Phrygiam, et Pamphyliam, Aegyptum, et partes Libyae, quae est circa Cyrenen,

---

folgende Vers 6 kann Zweifel erwecken; b) das Hiphil von ארב wäre ein ἅπαξ λεγόμενον und in der vorliegenden Gestalt eine ganz unregelmäßige Form; c) auch die ungewöhnliche Auswerfung des א zugegeben, würde man וַיָּרֶב und nicht וַיָּרֶב erwarten. Die Masoreten scheinen also mit ihrer Punktation die Form von ריב abzuleiten; auch Gesenius-Kautzsch (Hebr. Gramm.[27] § 68 i) bezweifelt die Ableitung der Form von ארב. Zu beachten ist auch, daß das Folgende nichts von einem Hinterhalt andeutet. Wenn es hieße: ‚Saul brach aus dem Hinterhalt hervor‘ oder ‚Saul überrumpelte die Amalekiter‘, so wäre der Gedankengang gut. Aber V. 7 beginnt: Und Saul schlug Amalek von Hevila an bis gegen Sur hin. Versetzt man V. 5 hinter V. 6, so kann man וירב als eine ganz regelmäßige Form von ריב betrachten und erhält einen natürlicheren Verlauf des Unternehmens.

[1]) Der Text ist stark verderbt; ich lese על־כל־הטוב מֵהַשְּׁמֵנִים וְעַד־הכרמים.

[2]) L. הַנִּבְזָה הַנִּמְאֶסֶת.

et advenae Romani, 2,11. Iudaei quoque, et Proselyti, Cretes et Arabes: audivimus eos loquentes nostris linguis magnalia Dei. Das griechische Original liest καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν, Ἰουδαίαν τε καὶ Καππαδοκίαν.

Während nun Loch und Reischl[1]) zu Vers 7 notieren: Wie früher Petrus, so wurden die Apostel an ihrer provinziellen Aussprache erkannt; vgl. Matth 26,73; und zu Vers 9 bemerken: ‚Judäa' ist im Nachfolgenden genannt, weil auch von dieser Landes-Mundart die galiläische sich erheblich unterschied, meint Felten[2]): Judäa scheint deshalb mitten zwischen Mesopotamien und Kappadozien mitgenannt zu sein, weil die Jünger durch das Reden in anderen Sprachen von der Fähigkeit in ihrer gewöhnlichen Muttersprache zu reden, nicht das Geringste eingebüßt hatten. Gibt es doch Leute genug, die im Auslande beim Reden einer fremden Sprache die eigene Muttersprache verlernen. Dagegen Seite 80 bemerkt er: Es ist auffallend, daß Judäa hier und zwar zwischen Mesopotamien und Kappadozien erwähnt wird (Anm. 2).

Von den Italafassungen lesen codex d (= Bezae) et qui inhabitant mesopotamiam iudaeam et cappadociam, codex e (= Laudianus) et qui inhabitant Mesopotamiam Iudaeam quoque et Cappadociam, codex g (= Gigas) et qui habitant mesopotamiam, iudeam et capadotiam, codex p (= Perpinianus) et qui habitant mesopotamiam. Iudeam et cappadociam. Unsere dermalige Vulgatafassung = den Italacodd. gp., differenziert durch ‚habitant' vom ‚inhabitant' der Italacodices de. Soweit ist das Verhältnis der Vulgata zur Itala höchst einfach, wird aber verwickelt, wenn wir die Zitate der patristischen Literatur berücksichtigen. Das muß aber geschehen; denn ‚das Suchen nach dem Urtexte bietet nur bei ausgiebiger Heranziehung der Väterzeugnisse Aussicht auf Erfolg'. So v. Soden in seinem monumentalen NT. Bd. I, 1 S. 13 am Schluß.

Diese Väterzeugnisse zeigen in unserem Falle einen 4fachen Typus, je nachdem das Wort *Judaeam* fehlt oder ersetzt ist durch *Armeniam*, *Syria* oder *Iudaei*. Andere Texttypen, wie *Iudaeam* und *et Iudaeam*, *habitant* und *inhabitant* bleiben hier außer Ansatz. Nur ein gewichtiges Wort v. Sodens auf Seite 14 in der Formulierung 5. möchte ich noch festlegen. ‚Die Typen sind sodann gegen einander auszuspielen und abzuwägen, und zwar erst als Ganzes, sodann in den

[1]) Die heiligen Schriften des neuen Testamentes 1885.

[2]) Die Apostelgeschichte 1892 (Herder) Seite 78.



einzelnen Varianten. Dazu sind stets die ältesten Versionen und alle irgend erreichbaren Zeugnisse des s. II, III und IV als völlig gleichwertig herbeizuziehen'. Das letztere würde unbedingt auch für die Bibelzitate von Hieronymus und Augustinus zutreffen; denn wenige und kleine Hieronymianische Schriften fallen ins 5. Jahrhundert, während Augustin noch 427 in seinen Retractationes und bis zu seinem Tode an seiner Itala festhält. Letzterer soll uns zuerst beschäftigen. In seinem literarischen Kampf gegen den Manichäismus und dessen bedeutendste Wortführer Adimantus, Faustus, Felix und Fortunatus stützt er sich vor allem auf die Bibel und operiert mit derselben insoferne sehr glücklich gegen seine literarischen Widersacher, als er die Schriftbeweise in extenso bringt, oft ganze Kapitel der hl. Schrift in seiner Italafassung entnimmt. Dieser literarischen Gepflogenheit verdanken wir die umfänglichen Zitate aus der Apostelgeschichte des hl. Lukas I 1—8 und II 1—13 in continuo, entnommen der Schrift Contra epistulam quam vocant fundamenti aus den Jahren 396—397, cap. 9 und der Schrift De actis cum Felice Manichaeo libri duo vom 7. und 12. Dezember 404 (1,4).

Ich beschränke mich auf act. 2,9 Parthi, Medi, Elamitae et qui inhabitant Mesopotamiam, *Armeniam* et Cappadociam. *Armeniam* ist die unbestrittene Lesart in der Epistula, Iudaeam in den Acta nach Zycha (CSEL 2 25,2). Da aber Zycha aus der Editio princeps des Amerbach, Basel 1506 die Lesart *Armeniam* anführt, Amerbach aber als zuverlässiger Herausgeber bekannt ist, so dürfen wir das 2malige *Armeniam* als Augustins Bibeltext eignend ansprechen. Umso mehr, als Tertullians Bibeltext es gleichfalls aufweist in der Schrift adv. Iud. 7 Cui enim et aliae gentes crediderunt, Parthi, Medi, Elamitae, et qui inhabitant Mesopotamiam, *Armeniam* Phrygiam, Cappadociam (habitant Fuld. inhabitant reliq.). — Als Äquivalent für Armenia hat Hieronymus in Is 11,10 Parthi et Medi et Aelamitae et habitantes in Mesopotamia et *Syria*, Cappadocia, Ponto et Asia. Nösgen[1]) meint zwar, daß ‚die Rücksicht auf die wesentlich gleiche Volkssprache in Judäa und Syrien das letztere nicht besonders zählen ließ, so daß die Annahme, hinter Ἰουδαίαν sei Συρίαν ausgefallen (Ew.), unnötig erscheint'.

Einen dritten Typus, *Iudaei* statt *Iudaeam*, lehrt uns die Schrift Ad Catholicos epistula contra Donatistas, vulgo De unitate ec-

---

[1]) Kommentar über die Apostelgeschichte, Leipzig 1882 (Seite 91).

clesiae liber unus, ein umfangreiches Rundschreiben aus dem Jahre 402 unter dem Namen Augustins. Nach Bardenhewer[1]) unterliegt die Echtheit desselben einigen Bedenken. Auch P. Corssen[2]) gebraucht S. 7 die Wendung ‚die unter Augustins Namen überlieferte Schrift De unitate Ecclesiae'. Augustin selber erwähnt sie in seinen Retractationes nicht. Die Mauriner halten mit ihren Bedenken gegen die Echtheit nicht zurück, während der neueste Herausgeber M. Petschenig dieselben nicht teilt[3]). Dagegen bekämpft nicht ohne Geschick Adam[4]) die Verfasserschaft Augustins.

Auch die Epistula ad Catholicos enthält in ihrem Kapitel 29 so große Zitatenstücke (act. I 8—15 dann II 1—14 und 37—41), daß man die Vorlage eines geschriebenen Bibeltextes annehmen muß. Vom echten Bibeltext Augustins weicht er nicht unbeträchtlich ab, am meisten aber in 2,9 Parthi et Medi et Elamitae, et qui inhabitabant (inhabitant Π m1 v) Mesopotamiam *Iudaei* et Cappadociam (*Iudei* s. 1 Π m2). Die beiden erhaltenen Codices s. XI lesen also *Iudaei* von erster Hand.

Wenn nun Petschenig pag. X erklärt, ‚quam apte autem vel non apte ad propositum Augustinus locos scripturae sacrae elegerit et interpretatus sit, non meum, sed theologorum est discutere' und Adam S. 103 Anm. 1) schreibt, daß ‚Augustin gerade in Briefen und polemischen Schriften gelegentlich auch die von anderen benützten Bibeltexte verwendete, für gewöhnlich ein und dasselbe Exemplar der Itala zur Zitation herbeizog', so möchte ich dem gegenüber bemerken, daß Augustin immer und überall an seiner Itala festhielt, in überlegtem, nicht eigensinnigem Gegensatz anderen Versionen gegenüber. Die unwiderleglichen Beweise wird der neue Sabatier in reichster Fülle bringen. Es ist ein Märchen, Augustin habe seine Itala und andere Italaversionen promiscue gebraucht. Wenn Adam notiert, daß ‚die Mauriner in ihrer admonitio zu unserer Schrift (t. 9 p. 335) auf verschiedene Stellen aufmerksam machen, in denen der Verfasser nach einer besonderen Bibelübersetzung, nicht iuxta sollemnem versionem zu zitieren scheint', dann sind sie in vollem Rechte und Adams Resumé ‚aus der von einander abweichenden Verschiedenheit der Zitate läßt sich

---

[1]) Patrologie² Seite 426.

[2]) Der Cyprianische Text der Acta Apostolorum, Berlin 1892.

[3]) Pag. VII—XI in Bd. 52 der Wiener Sammlung.

[4]) Notizen zur Echtheitsfrage der Augustin zugesprochenen Schrift de unitate ecclesiae (Tübinger Th. Qu. 1909 S. 86—115).

somit kaum ein Einwand gegen die Echtheit von de unitate erheben', ist nicht stichhaltig. Gerade dieses *Iudaei* statt *Iudaeam* ist nicht augustinianisch, geht vielmehr auf eine sehr alte, griechische Vorlage zurück, die aber auch in der syrischen Peschittho ihre Spuren zurückgelassen hat. Ad. Hilgenfeld[1]) weist nach, daß ἰουδαιαν der Philoxeniana eigne, ed. Jos. White Oxoniae 1799, dagegen *Iudaei* der Peschittho, ed. Mart. Trost Cothenis Anhalt 1621. Weder Tregelles noch Blaß in seinen beiden Ausgaben von 1895 und 96, noch Tischendorf, auch nicht Millius-Kusterus, Roterodami 1710, ebensowenig Wetstein, Amstelaedami 1752, kennen diese merkwürdige syrische Lesart, die auch bei Westcott-Hort fehlt. Die Oxforder Vulgata bringt sie wohl prinzipiell nicht. Vollständige Belege aus den lateinischen Kirchenvätern wird der neue Sabatier bringen, für die griechischen werden wohl die 2—3 Textbände v. Sodens NT. aufkommen.

Als vierter Typus ist das Fehlen von *Iudaeam* oder seines etwaigen Äquivalents anzusprechen. Die Oxforder Vulgata notiert (wenn ich richtig gelesen, abgeteilt und interpretiert habe) et iudaeam (Ἰουδαίαν τε) codd. plur. (-deam DIOR), iud. quoque e: *om. G*; om. et A°MW (iudeam) vg. c d dem. gig. p t Aug. (Fel.); G = Germanensis IX. saec. (Parisiensis Lat. 11553), bekannt als Itala-kodex g und Vulgatakodex G i. e. Sangermanensis). Vielleicht darf man das fehlende ,et iudaeam' sogar als Italapartie ansehen; denn die Herren WW. schreiben Bd. I pag. XII: in reliquis Evangeliis est Vulgatae versionis quamvis lectionibus veteribus saepissime turbatus. Nur bei Millius-Kusterus finde ich: Ἰουδαίαν τε *Deest in Theophylact.* In den Prolegomena pg. 104 § 1061 keine Erwähnung dieser textkritischen Merkwürdigkeit ,Circa annum MLXXII prodiere Commentaria Theophylacti in Evangelia, Acta Apost. et Epistolas D. Pauli; in quibus S. Textûs, qualis exstabat in ipsius Codice, maximam partem conspicimus'.

Wenn nun Blaß in seiner (philologisch gewürdigt) brillanten Ausgabe[2]) des Kommentars bemerkt: Ἰουδαία ferri nequit, praesertim hoc loco; artic. quoque exspectandus erat, quo Ἰουδαία scil. γῆ (sicut Γαλιλαία al.) semper instruitur. Probabilius autem Συρίαν (Hieron.) quam Ἀρμενίαν (Tertull.), so wäre die erste Gegenfrage, wie sich das Vorkommen von Ἰουδαία und Iudaea im grie-

[1]) Acta Apostolorum, Berolini 1899.

[2]) Acta apostolorum, Göttingen 1895 pag. 52.

chischen Original und in der lateinischen Übersetzung erklären lasse? Dann die zweite Gegenfrage, ob denn der Artikel τὴν vor Μεσοποταμίαν nicht auch für Ἰουδαίαν genüge?[2])

Dem Mann könnte aber geholfen werden. Warum in die Ferne schweifen? Sieh, das Gute liegt so nah! Ein Iudaei aus Iudaea oder Iudaeam ganz kassieren? Vorgänger haben wir ja im Laufe der Untersuchung genug kennen gelernt. Da kann doch von einem ,ferri nequit' nicht die Rede sein.

Harnack bringt im 3. Teil seiner lehrreichen Lukasuntersuchungen S. 65 den Text in dieser Form: Πάρθοι καὶ Μῆδοι καὶ Αἰλαμῖται καὶ οἱ κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν [Ἰουδαίαν? Ἀρμενίαν? Συρίαν? Ἰνδίαν?] τε καὶ Καππαδοκίαν, Πόντον καὶ τὴν Ἀσίαν, Φρυγίαν τε καὶ Παμφυλίαν, Αἴγυπτον καὶ τὰ μέρη τῆς Λιβύης τῆς κατὰ Κυρήνην καὶ οἱ ἐπιδημοῦντες Ῥωμαῖοι, Ἰουδαῖοί τε καί προσήλυτοι [Κρῆτες καὶ Ἄραβες] und läßt sich darüber also vernehmen. ,Nach den drei ersten Völkernamen fährt Luk mit οἱ κατοικοῦντες fort, weil es zu Mesopotamien keinen Völkernamen gibt; dadurch ist aber ein formeller Widerspruch zu dem vorhergehenden Satz entstanden. Luk. spricht von lauter solchen Personen, die in Jerusalem ansässig sind (nicht von Festpilgern), nennt sie aber ungeschickt nach ihrem früheren Aufenthalt κατοικοῦντες τὴν Μεσοποταμίαν κτλ. Dem Sinne nach muß daher das zweite κατοικοῦντες plusquamperfektisch verstanden werden. Ferner, da er von Pontus an paarweise ordnet, da das — freilich durch sämtliche Mss. bezeugte — Ἰουδαίαν sinnlos ist und Ἀρμενίαν (Tertull. und bei Augustin einmal) sowie Συρίαν (Hieron.) augenscheinlich nur Erklärungsversuche der schon frühe empfundenen Schwierigkeit sind, so ist Ἰουδαίαν zu streichen. Allerdings gibt es keine befriedigende Erklärung für die Einschiebung. Auffallend ist in dem Abschnitt die Unregelmäßigkeit der Artikelsetzung, auffallend ferner das nachgebrachte Κρῆτες καὶ Ἄραβες; auch hier muß man an eine alte Glosse denken, zumal sowohl die besondere Nennung als auch die Zusammenstellung befremdet'. S. 66 Anm. 1 bemerkt

[2]) Blaß betont nämlich in seiner Grammatik des Neutestamentlichen Griechisch 2. A. (1902) Seite 155 Anm. 1) wieder den Mangel des Artikels und behauptet: ,Sicher korrupt ist das artikellose Ἰουδ. A 2,9', wogegen Sickenberger in seiner Rezension (Biblische Zeitschrift I 201 anno 1903) mit Recht bemerkt: ,der Artikel kann doch auch aus dem unmittelbar vorausgehenden τὴν Μεσοπ. ergänzt werden'. Sickenbergers Einwurf gebührt also die Priorität vor meiner Gegenfrage, wenn ich sie auch vorher nicht gekannt habe.

Harnack weiter: ‚Mesopotamien und Kappadozien können sehr wohl nebeneinander genannt sein; denn sie stoßen aneinander, und bei der Aufzählung von Ost nach West ist diese Reihenfolge sogar besonders passend. (Einen weiteren Grund für die Streichung s. unten)‘. Im Kontext dann begründet er die Eliminierung in nachstehender Weise. ‚Eine Bestätigung, daß Ἰουδαίαν, Κρῆτες und Ἄραβες zu tilgen sind, liegt schließlich darin, daß nach ihrer Tilgung 12 Völkernamen aufgezählt sind, d. h. es sollte vielleicht angedeutet werden, daß jeder Apostel eine dieser Sprachen geredet hat. Zwar muß man nach c. 2,1 annehmen, daß sich der Geist auf alle Christen in Jerusalem gesetzt hat, aber nach 2,7 ist doch nur an die Apostel zu denken. Will man das nicht annehmen, so wird auch dann die Zwölfzahl der Völker mit Absicht gewählt sein. Die Aufzählung beginnt im äußersten Osten, wo die nicht nach Palästina zurückgekehrten Stämme saßen, erreicht mit Kappadozien Vorderasien und beschreibt dieses erst vom Norden bis Westen (Pontus und Asien), sodann — in einer Parallele — vom Zentrum (Phrygien) nach Süden (Pamphylien). Dann geht der Verfasser in den wirklichen Süden des Reichs und nennt — wieder von Ost nach West — Ägypten und die nach Kyrene gelegenen Teile Libyens. Rom als Repräsentantin des Westens macht den Beschluß‘ (S. 67 oben). Vielleicht kömmt Harnack auch hier ‚zu einem andern Urteile trotz vielem Sträuben und nach langer Überlegung‘, wenn er eingedenk seines Wortes (S. 190) bleibt: ‚Gerne korrigiere ich mich nicht — es ist auch nicht das erste Mal — aber magis amica veritas!‘ Die Wiederholung einer solchen mannhaften Selbstkorrektur würde den großen Gelehrten nur ehren.

Der Aufsatz wäre unvollständig, wenn ich die Beiträge Nestles[1]) und von Hatch zur Lösung dieser Frage nicht berücksichtigen wollte. Prof. Eb. Nestle, der unermüdliche Pionier im Urwald der bibl. Textkritik, überschreibt seinen Artikel ‚Ein eilfter Einfall zu Apostelgeschichte 2,9‘. Allerdings ein Einfall, der aber in seinem Blitzlicht von Neuem die stupende Belesenheit unseres modernen Chalkenteros magisch aufleuchten läßt. Auf Grund einer Lesefrucht aus Josephus, jüdischer Krieg, glaubt Nestle an Stelle von Ἰουδαία die nach Analogie der Formen Essener und Essäer, Emesener und Emesäer erschlossene Form Ἀδιαβαία statt der bekannten Ἀδιαβήνη einsetzen zu können. Ich habe aber das Bedenken dagegen, ob beim Raum für 7 Buchstaben auch sich Raum für 8 Buch-

[1]) In der Zeitschrift f. neutest. Wissenschaft (1908) IX 253 u. 255.

staben finden ließe. Bei Nestle lernt man immer, selbst bei einem Einfall. Ihm verdanken wir die kompendiöse Zusammenstellung von 11, gar nicht uninteressanten Konjekturen, deren Aufzählung uns Hatch auf S. 255 vervollständigt. Dieser amerikanische Gelehrte plädiert für die ganz neue Konjektur 'Αραμαίαν. Damit ist das volle Dutzend fertig. Er gibt die bisherige Nichtexistenz des Wortes zu, erschließt es aber aus dem Völkernamen 'Αραμαῖοι bei Strabo und Josephus und begründet seine Vermutung mit dem Hinweis auf eine zwischen Mesopotamien und Kappadozien geographisch liegende Gegend. Diese sonst bei den Griechen und Römern Syria genannte Gegend habe den einheimischen Namen 'Αραμαία geführt; das Syria des Hieronymus sei eine Glosse der minder gewöhnlichen Form Aramaea, Iudaea aber habe ein Abschreiber unterschoben, der seinen Text mißverstanden und vielleicht die Erwähnung der Juden vermißt hat. Armeniam sei eine bloße Verfälschung des Textes 'Αραμαίαν, aus dem es leicht entstanden ist. So Hatch in seiner überraschend zuversichtlich vorgetragenen Hypothese (255/56). Dem gegenüber möchte ich nur auf das Compósitum *Aramosiricus* bei Marini, I Papiri diplomatici 1805, hinweisen in dem Zitat 80,2, 6 camisia *Aramosirica* in cocco et prasino; dieses Wortgebilde *Aramosirica* zerstört wohl die bisherigen Anschauungen von der Ungewöhnlichkeit des Wortes Aramaeus, beseitigt den angeblichen Glossencharakter des Wortes Syria.

Und sich Schmiedels Verdikt in der Encyclopaedia Biblica 4766 zu eigen zu machen mit Bezug auf die Erwähnung Judäas, daß ‚es ganz sinnlos ist zu sagen, daß die Juden selbst diese wunderliche Redeweise verstanden', hindert doch Wetsteins klare und einfache, der Tatsachen entsprechende Fassung der Worte zu dem lapidaren Satze: Dialectus Galilaeorum diversa erat a dialecto aliorum Matth XXVI 73 (vol. II 464).

Ich fasse zusammen. Wir haben im Laufe der Untersuchung 6 Italatypen aus Bibel- und Vätertexten kennen gelernt, die kleinsten Varianten ungerechnet. Verdient St. Augustin keinen Glauben oder stärkstes Mißtrauen, wenn er doctr. christ. 2,11 sagt: ‚Qui enim Scripturas ex Hebraea lingua in Graecam verterunt, numerari possunt, Latini autem interpretes nullo modo; ut enim cuique primis fidei temporibus in manus venit codex Graecus, et aliquantulum facultatis sibi utriusque linguae habere videbatur, ausus est interpretari?' Nimmt es St. Hieronymus in seinem offiziellen Schreiben an die höchste kirchliche Autorität, den hl. Papst Da-

masus, mit der Wahrheit nicht genau, wenn er spricht: ‚Si enim latinis exemplaribus fides adhibenda est, respondeant quibus; tot enim sunt exemplaria quot codices?' Ich überlasse es jedem Vorurteilslosen und Sachkundigen, sein Verdikt zu fällen, ob Vielheit oder Einheit der Itala anzunehmen sei.

Ich denke mir, daß zwei Gelehrte wie Augustin und Hieronymus sich der Tragweite ihrer Worte, der Bedeutung ihrer literarischen und amtlichen Stellung wohl bewußt waren.

München. Jos. Denk.

Zur Begriffsbestimmung der Verstocktheit. Unter diesem Titel erschien in der Tübinger Theologischen Quartal-Schrift, 1910, Heft 2, S. 266—290, eine Abhandlung aus der Feder des ungarischen Pfarrers M. Merchich, die vom Anfang bis zum Ende gegen die in meinem Buche: ‚Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod' gegebene Begriffsbestimmung der Verstocktheit gerichtet ist und in das Urteil ausklingt: ‚Kurz, was sich Stufler unter dem ewigen Tod der Teufel und der Verdammten vorstellt, ist gegen alle göttliche Wahrhaftigkeit, Majestät, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Glückseligkeit, ist mit vollster Entrüstung und Empörung zurückzuweisen' (290).

Zur Charakterisierung dieser Arbeit dürfte es genügen, einige besonders markante Sätze herauszuheben.

M. ist überzeugt, die Moraltheologen hätten samt und sonders bis jetzt nicht gewußt, was denn eigentlich das Gewissen sei, von dem sie so viel reden. ‚Nur weil die Moraltheologen nicht wissen, was eigentlich das Gewissen ist, gebrauchen sie allerhand figürliche Namen dafür und nennen es zB. die Stimme Gottes im Menschen. Die Scholastiker hatten sogar den komischen Einfall, das Gewissen das „Ergo" im Syllogismus zu nennen, wobei ihnen noch dazu das komische Malheur passiert ist, daß sie, was in Wahrheit Apodiktion der Esumption ist, mit dem „Ergo" des ihnen allein bekannten Syllogismus verwechselten' (275). Aber was ist denn eigentlich das Gewissen, dessen wahres Wesen M. zuerst entdeckt hat? Es ist eine, und zwar die vierte von den fünf Geistesfungibilitäten (die vier übrigen sind: Vernunft, Phantasie, Selbstbestimmungsvermögen und Schönheitssinn), deren Funktion ‚das Sich-Hingeben, Liebe, Treu-Anhängen ist' (274). ‚Als vierte echtgeistige Fungibilität folgt das Gewissen, dessen Funktion Sich-Hingeben (Lieben) heißt' (272). ‚Das Gewissen hat sein eigenstes

Prinzip, die Hingabe (Liebe), von welchem der Wille, die Phantasie, die Vernunft als solche, noch keine Spur enthält' (273).

Noch weit radikaler als in der Moraltheologie verfährt aber M. in der Dogmatik. Die von allen Theologen als conclusio theologica bezeichnete Ansicht, daß das Wesen der Höllenstrafe im Verluste der beseligenden Anschauung Gottes bestehe (poena damni), fertigt er mit den Worten ab: ‚Aber wenn das Wesen der Höllenstrafe im Verluste der beseligenden Anschauung Gottes besteht, sind wir dann schon nicht als Erdenpilger, auch die heiligsten nicht ausgenommen, wesentlich in demselben Zustande, nämlich ohne beseligende Anschauung Gottes, wie die Verdammten im Jenseits'? (288) Nach ihm ist das Wesen der Höllenstrafe ‚wesentlich nichts anderes, als nur der ewige Gnadentod allein' (ebd.); im übrigen beeinträchtigt dieser Gnadentod das natürliche sittliche Leben der Verdammten nicht im geringsten, sondern ‚im Gegenteil, es kommt eben im Jenseits, wie das ja die Theologen selbst allgemein (?) und mit allem Nachdruck lehren, zu einer ungleich abgeklärteren und ausgereifteren Entfaltung, als solche je im Diesseits verwirklicht war' (289). Bei einer solchen Auffassung ist es sehr begreiflich, daß den Verf. die von so ziemlich allen Theologen behauptete Unfähigkeit der Verdammten, einen guten Akt zu setzen, ‚sofort und unwiderstehlich, ohne daß man recht weiß warum (!), mit höchster Empörung erfüllt, ja zum förmlichen Haß eines solchen Gottes oder vielmehr Widergottes und Ungottes herausfordert' (289). Eine ‚solche notwendige Verstocktheit .. dem Teufel und den Verdammten in der Hölle anzudichten .. ist Bestialität' (277). Wenn der Teufel und der Verdammte nichts Gutes mehr tun kann, dann ist er ‚ein Bestifikat' (ebd.).

Doch es kommt noch schöner. So wenig als man dem Teufel und dem Verdammten eine notwendige Verstocktheit, darf man auch Gott, den Engeln und den Seligen des Himmels ‚eine notwendige Heiligkeit' andichten; denn ‚das ist in Bezug auf den Himmel Blasphemie' (277). Auch von Gott und den Himmelsbewohnern müsse der Satz gelten, daß sie sündigen können. ‚Ist nämlich der Satz: „Potest transgredi, et non transgreditur, facere mala, et non facit" von Gott, den Engeln und Heiligen in keinem Sinne wahr, dann ist Gott, der Engel, der Heilige, naturnotwendig ein zwar gutgeartetes, aber untergeistiges Wesen, ein Tier, eine Pflanze, ein Stein. Denn nur untergeistige Wesen, Tiere, Pflanzen, Minerale, können unmöglich sündigen ihrer Natur nach' (277). Wenn die Theologen von Gott sagen, er könne unmöglich sündigen, so ‚übersehen sie, daß das Wort „unmög-

lich" wesentlich doppelsinnig ist. Es wird gebraucht sowohl im Sinne des Absurden als auch im Sinne des Nimmerwirklichen'. ,So ist das Sündigen Gottes, das sittlich-gute Tun des Teufels zwar eine Nimmerwirklichkeit, aber kein Widersinn. Vielmehr ist es eine evidente Wahrheit, daß, wer seiner Natur nach unfähig ist zu sündigen, eo ipso auch unfähig ist gut zu sein' (278).

Aus dieser Behauptung, daß Gott auch sündigen könne, folgert M. weiter, daß Gott auch durch seine guten Handlungen einen Lohn verdiene. ,Gott, der Engel, der Heilige, sie alle verdienen sich durch ihre guten Werke einen Lohn ... Aber wie? insbesondere was kann für Gott sein Lohn sein? Er selbst. Eben durch sein gutes Wirken genießt er seine Weisheit, Erhabenheit, Gerechtigkeit, Güte und Schönheit, und dieser Genuß, diese Wonne, diese Glückseligkeit im guten Wirken ist sein Lohn für gutes Wirken. Analog dasselbe gilt für die Engel und Heiligen: jedes gute Werk ist gut für sie, ist ihre Seligkeit, ihr Lohn. Aber auch der Teufel und der Verdammte haben zur Strafe sich selbst: jedes böse Werk ist schließlich doch nur bös für sie, ist ihre Pein, ihre Strafe' (278 f).

Für die Verdammten ist die ewige Strafe ,zugleich als Sühne (vindicatio) für begangene Sünden und als Heilmittel (medicina) gegen künftiges Sündigen (Abschreckmittel) wie auch für künftiges Befleißen im Guten (Antriebmittel) zu denken' (279). Deshalb muß ,die Behauptung, daß die Höllenstrafe eine rein vindikative ist, nicht nur als eine handgreifliche Absurdität, sondern als eine gräßliche Blasphemie mit aller Entrüstung zurückgewiesen werden' (ebd.).

Ist so die Strafe für die Verdammten eine Abschreckung vom Bösen und ein Antrieb zum Guten, so muß man umgekehrt auch ein Ähnliches vom Lohne sagen, den Gott für seine guten Handlungen erntet. ,Auch der ewige Lohn dient gleich dem irdischen, zugleich als Vergütung für Geleistetes und als Beweggrund (Antrieb und Abwehr) für weitere Leistungen, beziehungsweise gegen Unterlassungen'. ,Denn schlechthin und ausnahmslos gilt der Satz: Lohn zieht zum Guten und wehrt ab das Böse; Strafe wehrt ab das Böse und schiebt zum Guten. Hätte Gott von seiner Heiligkeit kein Heil und keine Verhütung des Unheils, hätte er davon keine Glückseligkeit und kein Fernhalten der Unseligkeit: dann könnte er sie, seine Heiligkeit, getrost aufgeben. Denn wozu diente sie ihm dann?' (279).

Diesen Äußerungen ein Wort der Widerlegung beizufügen, ist wohl überflüssig.

Innsbruck. Johann Stufler S. J.

Zur Frage von der sittlichen Erlaubtheit der Arbeiterausstände. Auf den Artikel im letzten Hefte dieser Zeitschrift (S. 286—306), welcher die obige Überschrift trägt, hat H. Treitz in der Berliner Monatschrift ‚Der Arbeiterpräses‘ (Heft 4/5 Jahrgang 1910, S. 97—104) geantwortet. Es wird nützlich sein, auf das Hauptsächliche dieser Antwort etwas näher einzugehen. Ich beginne mit dem, was H. Treitz an die letzte Stelle gesetzt hat.

I. Auf S. 104 sagt H. Treitz: ‚8. P. Biederlack weist endlich darauf hin, daß die meinen Ausführungen entgegenstehende Ansicht schon im Voraus durch die Übereinstimmung der zitierten Theologen als die richtige erwiesen sei. Darauf möchte ich erwidern: a) wenn P. Biederlack meine Ansicht richtig darstellte, wäre der Gegensatz zu den Theologen gar nicht so bedeutend; sodann b) erlaube ich mir darauf hinzuweisen, daß die „äußere Probabilität" doch mit einiger Vorsicht hingenommen werden darf. Göpfert macht u. a. darauf aufmerksam unter Hinweis auf Lehmkuhl (I n. 81), es könne vorkommen, „daß viele Autoren auf einen einzigen zurückzuführen sind, weil sie ihm einfach nachgeschrieben haben, ohne die Sache nur zu untersuchen und zu begründen. Dies ist zu beachten, damit man nicht vorschnell eine äußere Probabilität bilde" (6. Aufl. I 173) Tantum valet auctoritas, quantum rationes‘.

Darauf gestatte ich mir folgendes zu sagen: 1) Der erste, soeben angeführte Satz von Treitz enthält eine starke Übertreibung. Nirgendwo habe ich gesagt, die Ansicht der Moraltheologen, welche der von Treitz entgegensteht, sei ‚durch die Übereinstimmung der von mir zitierten Theologen als die richtige erwiesen‘. Ich habe von ihr nur (S. 298) als von einer sententia tuta gesprochen. Die Begriffe ‚praktisch befolgbare Ansicht‘ (sententia tuta) und richtige Ansicht (sententia vera) sind denn doch wohl sehr verschieden.

2) Die Ansicht des H. Treitz habe ich mit seinen eigenen Worten dargelegt und ihr die der Moraltheologen, wieder mit ihren eigenen Worten, gegenübergestellt. Um es kurz zu wiederholen, H. Treitz hält den Meliorationsstreik, d. h. jenen, der nicht zur Abstellung ungerechter Arbeitsbedingungen, sondern zur Besserung der bis dahin schon gerechten, aber doch innerhalb der Grenzen der Gerechtigkeit noch einer Besserung fähigen Arbeitsbedingungen unternommen werde, als solchen schon für unerlaubt und ungerecht. Mit Vermeersch, dessen Ansicht Treitz kennt und mißbilligt, stimmen alle Moraltheologen, die von mir angeführt wurden, darin überein, daß der Meliorationsstreik als

solcher weder ungerecht noch unerlaubt ist. H. Treitz möge gütigst angeben, was an dieser Darstellung unrichtig ist.

3) Was H. Treitz unter b) sagt, ist eine in der Moraltheologie bekannte Sache. Indessen werden die Leser unsers Artikels vielmehr mit einer andern Möglichkeit rechnen, als der von Treitz geltend gemachten (daß die Moraltheologen ‚einfach nachgeschrieben haben, ohne die Sache nur zu untersuchen und zu begründen'), nämlich mit der Möglichkeit, daß H. Treitz irrt und seine Leser in die Irre führt. Sie werden dieses nicht nur für möglich, sondern wohl für sehr wahrscheinlich halten, umso mehr, als a) die von uns zitierten Autoren sich alle des besten Rufes in der moraltheologischen Wissenschaft erfreuen, während sich das von H. Treitz bis jetzt wohl noch nicht behaupten ließ; und ferner b) H. Treitz nicht einmal ein Anzeichen, geschweige denn einen Beweis dafür angibt, daß die in unserm Artikel angeführten Theologen tatsächlich ‚ohne die Sache auch nur zu untersuchen und zu begründen' anderen ‚einfach nachgeschrieben haben'. Eher werden unsere Leser geneigt sein, in diesen Worten des H. Treitz nur eine mit nichts begründete Insinuation zu erblicken.

II. Auf S. 103 sagt Treitz folgendes: ‚6. Im übrigen wird P. Biederlack, wenn er die Rechtsfragen der wirtschaftlichen Machtkämpfe erörtern will, künftighin gut tun, sich zu erinnern, daß auch der organische Aufbau der Gesellschaft auf rechtlichem Fundamente beruht, und daß demgemäß auch die Stellung der Einzelpersönlichkeiten wie der Stände in der Gesellschaft neben der positiven auch eine naturrechtliche Seite aufzuweisen hat, in welche diese Machtkämpfe regelmäßig eingreifen; des fernern, daß sowohl Streik und Aussperrung wie auch die Tarifverträge, welche durch erstere angebahnt werden sollen, nach der formalen Absicht der Kämpfenden Standesaktionen darstellen, und deshalb mit der Handlung einer Einzelpersönlichkeit (Prokuristen) grundsätzlich nicht auf eine Stufe gestellt werden dürfen. Gerade das Verhältnis des Naturrechtes zum positiven Rechte und zum Kontraktrechte im Arbeitsverhältnisse ist aber, wie P. Biederlack aus den Jahre hindurch fortgeführten Polemiken wissen könnte, sedes materiae der Erörterungen. Von eben diesen Fragen schweigt Herr P. Biederlack aber schlechthin — genau wie die Autoren, auf welche er sich beruft'.

Darauf sei wiederum folgendes bemerkt: 1) Ich habe nirgendwo die Absicht kundgegeben, ‚die Rechtsfragen der wirtschaftlichen Machtkämpfe' zu erörtern; meine Absicht beschränkte sich darauf, zu zeigen, daß die Ansicht der HH. Treitz und Fournelle über die sittliche Er-

laubtheit des Meliorationsstreiks der Ansicht sämtlicher Moraltheologen, welche diese Frage behandeln, entgegenstehe, sowie daß die von H. Treitz für seine Ansicht vorgebrachten Gründe nichts beweisen. 2) Mit obigen Worten hat uns H. Treitz nunmehr die sedes materiae d. h. also wohl die Quellen, denen der Beweis für seine Ansicht zu entnehmen ist, angegeben. Was ihm nun noch erübrigt, ist nichts anderes, als daß er den Beweis selbst auch erbringt. Er wird doch nicht von den Moraltheologen verlangen, daß sie den Hinweis auf die Quellen einer Argumentation für die Argumentation selbst hinnehmen. 3) Umso weniger wird sich H. Treitz dieser Beweisführung entziehen können, als sich doch nicht annehmen läßt, den Moraltheologen, welche die gegenteilige Ansicht verteidigen, seien jene Momente, die Treitz als Beweisquellen angibt, unbekannt gewesen. Oder will H. Treitz die Leser des ‚Arbeiterpräses' wirklich glauben machen, den Moraltheologen sei ‚das Verhältnis des Naturrechts zum positiven Rechte und zum Kontraktrecht im Arbeitsverhältnis' bisher unbekannt geblieben? Ferner sollen die Moraltheologen wirklich nicht wissen, ob und inwieweit ‚der organische Aufbau der Gesellschaft auf rechtlichem Fundamente beruht?' Auch nicht, ‚daß die Stellung der Einzelpersönlichkeiten wie der Stände in der Gesellschaft neben der positiven auch eine naturrechtliche Seite aufzuweisen hat, in welche diese Machtkämpfe regelmäßig eingreifen?' Und selbst das nicht, ob und inwieweit Streik und Aussperrung wie auch Tarifverträge ‚nach der formalen Absicht der Kämpfenden Standesaktionen darstellen und deshalb mit der Handlung einer Einzelpersönlichkeit grundsätzlich nicht auf eine Stufe gestellt werden dürfen'?

Wenn sich nun nicht wohl annehmen läßt, daß die Moraltheologen alles das nicht gewußt haben, bleibt nichts anderes übrig, als zu sagen, sie hätten alle diese Momente für belanglos in unserer Frage erachtet. Umso mehr obliegt es demnach H. Treitz zu zeigen, daß sie tatsächlich für das sittliche Urteil über die Streiks nicht belanglos sind.

4) Solange H. Treitz oder H. Fournelle diesen Beweis nicht erbringen, steht ihnen nicht das Recht zu, auch nur von einem einzigen Arbeiter zu verlangen, er müsse nach ihrer Ansicht sich richten; um so weniger können sie diese Forderung an die Öffentlichkeit stellen. Aber wenn sie den Beweis auch versuchen und ihn geführt zu haben glauben, hat sich damit die Lage erst sehr wenig geändert. Sie können auch dann noch nicht, weder von der Öffentlichkeit noch auch nur von einem einzelnen Arbeiter verlangen, daß ihre Meinung praktisch befolgt werde. Es stehen dann einem oder zwei Autoren — die Wahrheit verlangt, daß wir hinzusetzen

zwei, bisher wenigstens, ganz unbekannten Autoren, — eine gute Zahl von Moraltheologen, deren Werke längst erprobt sind, gegenüber. Es gilt also auch dann noch das Wort des hl. Alfons von Liguori, das wir in unserem Artikel S. 304 angeführt haben. 5) H. Treitz verweist mich auf die ‚Jahre hindurch fortgeführten Polemiken', aus denen ich ‚die sedes materiae der Erörterungen' hätte kennen lernen können. Manches von diesen Erörterungen ist mir allerdings bekannt geworden. Indes gestehe ich von allem, das ich gelesen, die Überzeugung gewonnen zu haben, daß die Verfasser viel besser daran getan hätten, statt der langen Erörterungen und Polemiken den Lesern des ‚Arbeiterpräses' und der andern betreffenden Blätter den kurzen Rat zu erteilen, den ja auch die römischen Behörden nicht selten ihren Fragestellern erteilen: Consulant probatos auctores (Man studiere die Werke bewährter moraltheologischer Schriftsteller).

Innsbruck. Jos. Biederlack S. J.

Zur Geschichte der Universitätsbibliothek in Innsbruck. In der Zeitschrift des Ferdinandeums (III. Folge 54. Heft) veröffentlichte Dr. Hittmair auf 164 Seiten eine Geschichte der Innsbrucker Universitätsbibliothek. Die Geschichte des österreichischen Bibliothekswesens ist mit hineingearbeitet. In der äußeren Anlage folgt die Arbeit der Reihe der Bibliothekare von Roschmann (1745) bis zu Hittmair (seit 1903); neben dieser Haupteilung nach den 15 Vorstehern ist für die Wirksamkeit jedes einzelnen die Anordnung eine schematische: Biographie bis zur Ernennung, Personal, Dotation, Zuwachs, Benutzung der Bibliothek uff. — Außerhalb des strengen bibliothekarischen Rahmens, mit dem Hittmair seine Ausführungen umspannte, aber zum Teil wenigstens auf die darin niedergelegten Resultate gestützt, behandle ich kurz die Innsbrucker Bibliothek 1) im Vergleich zu Salzburg, 2) in ihrem Bücherzuwachs, 3) in dem Typus des Bibliothekars, 4) in der Katalogisierung, 5) in der Aufstellung und Signatur der Bücher, 6) in ihrem Verhältnis zur Universität.

1) Die Bibliothek zu Innsbruck im Vergleich zu der in Salzburg. Über die ersten Anfänge der Universitätsbibliothek in Innsbruck kann man wohl am ehesten ein Urteil gewinnen, wenn man die um 50 Jahre ältere Salzburger Universität zum Vergleiche heran-

zieht. Die Benediktinerpatres hegten sofort bei Gründung[1]) der dortigen Universität umfassende Fürsorge für die notwendige Bibliothek. Alle dem Vereine der Benediktinerkongregation beigetretenen Klöster steuerten aus ihren Büchereien bei. Schon 1648 wurde durch Kauf die berühmte Besoldiana erworben. Ihr Original-Katalog[2]) ist bis heute unter

---

[1]) Actum Saltzburg den 31. Octobris Anno 1619 hat Ein Hochwürdig Thumb Capitul dess Erzstiffts Saltzburg nach notturft anngehört und vernommen, was an dasselbige die Hoch- und Ehrwürdige, hochgelehrte herr Joachim Abbt by St. Peter, unnd an statt des herrn Abbtes zu Seon, herr Sylvanus Herzog, Rector des Hoch Fhr. Gymnasii alhie im Namen der sambtlichen Confoederierten herrn Praelaten vonn wegen des in hiesiger haubtstatt Saltzburg aufgerichteten Schuelwesens diser täge schrifftlich gelangen lassen c. o. . . zu Bestellung einer Bibliotheca aber bewilligt ain hochw. Thumb Capitl an Jezo zu ainem anfang fünfhundert gulden par erlegen zu lassen. — Die ältesten gekauften Exemplare tragen auf dem Titelblatt eine Notiz mit dem Datum des Erwerbs zB. J. B. Porta Neapolit. magiae naturalis libri viginti etc. Francofurti 1607 führt die Notiz: Emtus a P. P. Professoribus Salisburgensibus 27. May 1623. — A. Althamer Brentius Diallage h. e. conciliationes locorum Script. etc. Norimbergae 1534 führt die Notiz: Emebant P. P. Profess. Ord. S. Bened. Salisburgi 28. Maij 1623. — Bapt. Trovamala et Summa casuum conscientiae etc. Argentine 1516 führt die Notiz: Empta a P. P. Professoribus Ord. S. Benedicti Salisburg. 28. Maij 1623. — Avverrois et Aristotelic. opera Venetiis 1560. 8° I. VI. führt die Notiz: Collegij S. Caroli Ord. S. Bened. Salisb. 1629. — Von Matthäus Weiß von Andechs, 2. Rektor in Salzburg (1626—1638) existiert ein Diarium, das die von ihm gekauften Bücher enthält, unter dem Titel: Catalogus librorum a P. Matthaeo Weiss emptorum.

[2]) Cathalogus Librorum in eximia Bibliotheca Celeberrimi Jurisconsulti Christophori Besoldi Ingolstadii reservatorum. 1648 M. Julio renovatus mit 9 Unterabteilungen: 1) Libri Philosophici et philologici (611 Werke), 2) Libri Medic. et natur. (162 Werke), 3) Libri histor. Geograph. etc. (555 Werke), 4) Libri Hispanici, Italici et Gallici (426 Werke), 5) Catalogus librorum Theologicorum a Catholicis etenim adprobatorum 12 Novembris A. C. 1631 (431 Werke), 6) Catalogus librorum a Lutheranis vel Calvinistis, aliisque editorum, qui Catholicis non adstipulantur. Continens etenim Patres, aliosque vetustiores non a Catholicis editos (c. 488 Werke), 7) Catalogus Librorum Hebraicorum vel ad Sanctam aliasque Orientales Linguas



den Manuskripten erhalten und wäre eine Veröffentlichung wert. Kurz vorher 1644 war eine gräflich Fuggerische Bibliothek mit großem Bestand aufgenommen worden, deren Zusammensetzung sich heute nicht mehr erweisen läßt. Schon diese Rührigkeit[1]) für großen Büchererwerb zeugt von regem wissenschaftlichem Eifer. Es erblühte auch sofort ein reiches literarisches Leben. Salzburg wurde für die theologischen Studien eine Hauptpflegestätte und eroberte sich für lange Zeit einen ersten Platz. Fast zwei Jahrhunderte vor der kirchlichen Entscheidung wurde hier die Lehre von der unbefleckten Empfängnis Mariens und von der Unfehlbarkeit des Papstes in stets neuen Dissertationen vertieft und als traditionelle Doktrin der Universität verteidigt. — Verlegt man die ersten kleinen Anfänge der Universität Innsbruck ins Jahr 1669, so wächst sie bis 1675 zu vier Fakultäten an und kauft in den ersten 7 Dezennien im Durchschnitt 10 Bücher jährlich für alle Professoren. Von einem großen Aufschwung der Studien konnte keine Rede sein.

2) Bücherzuwachs in Innsbruck. Ausgehend von den 700 Büchern, welche die Universität seit 1669 in vollen 70 Jahren allmählich erwarb, steht 1746 die neu eröffnete kgl. Bibliothek sofort mit einem Bestand von 12262 Bänden da, darunter dem kleinen Rest der Ambraser Bücher. Dieser Bestand wächst in den nächsten 70 Jahren nur um das Doppelte, wiewohl die großen Bibliotheken[2]) aus den 1773, 1782 ff

---

spectantium (103 Werke), 8) Catalogus Librorum Juristarum (740 Werke), 9) Catalogus Librorum Politicorum (304 Werke).

[1]) In der Histor. Universitatis, die mit spärlichen Nachrichten nur bis 1728 reicht, wird P. Otto Aicher, von 1657/76 Professor (u. Lehrer des P. Abraham a S. Clara), als eifriger Bibliothekar gerühmt pulcherrimum librorum ordinem eorumque catalogos Ottonis nostri industriae et laboribus debeant.

[2]) Die Werke wurden zum größten Teil vernichtet oder als Makulatur verkauft. Der Regierung fehlte das Verständnis für den Wert der alten Bücher. Studienhofkommissionsdekret 3/4 1786: ‚Jedes Buch, für welches kein vernünftiger Grund der Brauchbarkeit spricht, Werke, die mit dem Leben der Verfasser dahinsanken und nie über die Mittelmäßigkeit gereicht haben, sind durchaus nicht aufzunehmen. Der ganze Wust unbrauchbarer Gebets- und Andachtsbücher, Legenden und übrigen theologischen Ungereimtheiten ist ohne weiteres in die Stampfe zu geben. Bücher, die kein anderes Verdienst haben, als daß sie von gewissen Bibliographen auf eine unbestimmte Art als Seltenheiten ausgegeben werden, alle Ausgaben aus dem 15. Jahrh. und was dergleichen ist, sind für eine Universitäts- oder Lyzeumsbibliothek von einem sehr zweifelhaften Werte‘.

und 1807 aufgehobenen Klöstern und Stiften hineingezogen worden waren (Jahr 1817 Bände 26777). Die Bibliothek zählt 1860 57802 Bände, hat von 1860 bis 1870 einen jährlichen Zuwachs von 1000, und von 1900—1910 eine Mehrung von 6880 Bänden jährlich. 1909 war der Gesamtbestand 233500 Bände und 1149 Handschriften. An Bücherzahl wird daher Innsbruck in Österreich nur von Wien, Krakau und Prag überholt.

Kontrolliert man des näheren die Quellen, denen der steigernde Zuwachs zu danken ist, so steht die Mehrung der Bibliotheksdotation gar nicht im Verhältnis zum reichen Bücherbestand. Vom Jahre 1747 bis 1909 steigt die Bücherdotation von 300 nur auf 10000 Gulden, der Bücherbestand dagegen von (1747) 12262 bis (1909) 233500 Bde und 1149 Handschriften. Die besonders starke Mehrung im letzten Jahrhundert vollzog sich, abgesehen von dem Wachstum der Universität und der literarischen Produktion, auf dem Wege der Schenkung und diese hat viele neue wirtschaftliche Gründe zur Voraussetzung. Naturgemäß wird jede Bibliothek in kurzer Zeit zum Museum, das heißt, sie vereinigt zahlreiche Werke, welche kein aktuelles Interesse mehr haben und nur selten zu Rate gezogen werden. Durch die Städteentwickelung im 19. Jahrhundert fordert ein Büchermuseum große Auslagen für den Platz, den die Bände einnehmen. Privatbesitzer oder kleinere wissenschaftliche Gesellschaften können trotzdem für gewöhnlich ihren Bücherbestand nicht einfach verkaufen, weil von Zeit zu Zeit einzelne Werke wirklich gebraucht werden. Da bietet die öffentliche Bibliothek einen sicheren Ausweg, sie trägt die Aufbewahrungskosten und stellt gleichzeitig die Werke den früheren Besitzern jeweils zur freien Verfügung. Im Jahre 1767 gab es außer der Bibliothek der Franziskaner und des Stiftes Wilten noch 5 andere, die adeligen Familien zugehörten, sie sind nach und nach alle verschwunden.

3) Der Typus des Bibliothekars[1]). Mit dem Anwachsen und der steigenden Bedeutung der öffentlichen Bibliothek ändert sich allmählich der Typus des Bibliothekars. Wer kennt nicht das heitere freundliche Bild des Bibliophilen, der in einem geräumigen Saale behaglich Buch für Buch von der Stellage nimmt und es in Muße durchblättert. Heute kennt der Fachbibliothekar die Werke fast nur nach der äußeren Signatur und ist nichts weniger als ein zerstreuter Gelehrter, der einem Lieblings-

---

[1]) Unter den 15 Bibliothekaren in Innsbruck waren 5 Priester, 5 Ausländer. Schwarzl wurde 1781 bekannt durch seinen ‚Eid'.



gegenstand theoretisch nachspürt. In zahllosen Bücherreihen findet er allein in der äußeren Anordnung Beschäftigung genug, er schematisiert, mißt, rechnet, er leitet eine große Maschinerie. — Für die 700 ersten Bände der Innsbrucker Universität war zwei Menschenalter hindurch ein eigener Bibliothekar überhaupt nicht erfordert. Bei 12262 Bänden versah Roschmann (1745/60) auch den Posten eines Schatzregistrators, Vorlesungen wurden ihm angetragen und es blieb ihm zum Privatstudium noch soviel Muße übrig, daß er neben Tartarotti der gelehrteste Tiroler seiner Zeit wurde. Primisser (1784/89) war als Bibliothekar zugleich Schloßhauptmann und lernte in freier Zeit soviel Griechisch, daß er sich um die Professur für dieses Fach an der Universität bewerben konnte und dieselbe auch ohne Examen erlangte. Doch bald sollte es anders werden, allmählich genügt ein Mann nicht mehr für die wachsende Arbeit, es kommt ein Skriptor hinzu, später Amanuensen, dann ein Kustos, Praktikanten und Volontäre. Seit 1820 ist der Leiter in Österreich ein Bibliothekar von Fach. Die Lehre[1]) von der Verwaltung der Bibliotheken bildet sich aus zu einer eigenen Disziplin.

4) Katalogisierung. Anfänglich gab es in der Innsbrucker Bibliothek nur den alphabetischen Katalog, der wiederholt ins Stocken und in Unordnung geriet. Durch den von 1841—1856 ausgearbeiteten wissenschaftlichen Katalog (51 Bde, 244 Abteilungen und Register) wurden die älteren Fachkataloge für griechische und lateinische Klassiker und Juridika (8 Bde, 21 Abteilungen) entbehrlich. Unter Bibliothekar Leithe (1866/74) mußte dieser wissenschaftliche Katalog einem neuen weichen und auch dieser wird wohl bald durch einen anderen ersetzt. Die Fachkataloge sind die schwache Seite der Bibliotheken. Das Ideal, dem wissenschaftlichen einen Schlagwortkatalog an die Seite zu stellen, ist für Innsbruck noch nicht erreichbar. Ein Indexkatalog (aus Nominal- und Schlagwortkatalog gemischt) wurde für die Tirolensien in letzter Zeit angelegt. Wer sich auch nie mit Bibliothekseinrichtungen selbst beschäftigte, wird sofort einsehen, daß bei einem großen Bücherbestand überall die modernste Verwaltung gefordert wird. Jede technisch vollkommene Neuerung soll sofort für den laufenden Zuwachs verwertet, der alte Bestand allmählich nach jener umgeändert werden. Die Vereinfachung der Katalogsarbeiten durch Kauf der Titelaufnahmen, wie sie die Congress Library in Washington, das internationale bibliographische

---

[1]) Dr. A. Graesel, Handbuch der Bibliothekslehre. Leipzig 1902. S. 14—45 die Literaturangaben.

Institut in Brüssel usw. herstellen, die Anlage von Generalkatalogen für große politische oder nationale Gebiete (Generalkatalog der preußischen Bibliotheken), von internationalen Spezialkatalogen (für Inkunabeln usw.), drängen nach einheitlicher Katalogisierung. International einheitliche Katalogsanlage ist ein Ziel, das allen Bibliothekaren heute erstrebenswert scheint.

Die öffentlichen Bibliotheken sind gezwungen, anonyme kleine Vereinsschriften, Broschüren, Flugschriften usw., die in der Regel sonst nirgends aufbewahrt werden, zu sammeln und einzuregistrieren. Das Material und namentlich die Titel im Katalog, mehren sich aber durch diesen zahllosen Kleinballast so sehr, daß es verwirrend wirkt. Da gilt es erschöpfende neue Gruppen zu schaffen, die sich einerseits klar von den Druckwerken im Hauptkatalog, andrerseits ebenso sicher von den auf gleicher Stufe stehenden Nebengruppen abheben. Zur praktischen Lösung dieser Schwierigkeit wurden zahlreiche Versuche gemacht. Wer einmal den meterhohen Stößen von Broschüren und Vereinsschriften gegenübergestanden ist, weiß, wie schwer es ist, alljährlich diesen Hunderten Platzsuchern, in einer geordneten Bibliothek ein Heim zu bieten. Seit 1903 hat der Bibliothekar Hittmair mit sicherm Griff eine Gruppeneinteilung eingeführt, die dem heutigen Bedürfnis durchaus entspricht. Das einlaufende Material fügte sich in siebenjähriger Probe ohne Unklarheit dem aufgestellten Schema ein. Um allerdings von dieser Katalogisierung ein irgendwie hinreichendes Bild zu bekommen, muß man die Anlage selbst in der Bibliothek einsehen und an Ort und Stelle durch beliebige Stichproben mustern und untersuchen.

5) Aufstellung und Signatur. Belegt man die wichtigsten Arten, Bücher aufzustellen, mit römischen und arabischen Ziffern, so ergibt sich folgendes Bild, das auch zugleich mögliche Kombinationen dartut. I Aufstellung mit lokaler Fixierung (nach Kastennummern usw.); sie ist abhängig von den Aufstellungsräumen und ihrem Mobilar und wird unbrauchbar durch die Änderung des Aufenthaltsortes. II Aufstellung ohne lokale Fixierung, ein näheres Ordnungsprinzip ist den Reihen mit arabischen Ziffern zu entnehmen.

1 Alphabetisch a) für den ganzen Bestand, ist nur in ganz kleinen Bibliotheken praktisch; b) innerhalb der Fachgruppen, auch sie dürfen nicht zu umfangreich sein.

2 Nach Formaten, ermöglicht volle Ausnützung des Raumes.

3 Fachaufstellung, vereint alle Bücher der gleichen Disziplin.

4 Numerus currens a) mit soviel Nummernreihen als Formate

bestehen, b) mit einer einzigen Nummernreihe; jede Ziffer bezeichnet unabhängig von Format und Ort, nur ein Buch. Als Kombinationen sind möglich I 2, 3. II 2, 3; 3, 4; 2, 4; 1, 2 usw. Leider entschied sich die erste allgemeine Bibliotheksinstruktion vom 14. April 1778 in Österreich für I d. h. für Aufstellung mit lokaler Fixierung; sie wurde in Innsbruck beibehalten bis 1903. Hittmair entschied sich für II 2, 4. Die Bücher werden in einer einzigen arithmetischen Reihe, aber nach Formaten getrennt aufgestellt, jede Ziffer (Signatur) bezeichnet nur ein einziges Werk. Für die laufenden periodischen Veröffentlichungen, für die Inkunabeln, Tirolensien, Musikalien, Bilder, die sog. kleinen Schriften und die unter der Bedingung ungetrennter Aufstellung geschenkten Sammlungen werden besondere Nummerngruppen reserviert.

6) Verhältnis zur Universität. Die eigentliche Gründung jener Bibliothek, die man heute in Innsbruck Universitätsbibliothek nennt, fällt mit der Überweisung von Ambraser Büchern zu öffentlicher Benutzung zusammen; sie wurde nicht als akademische, sondern als königliche öffentliche Bibliothek errichtet, stand unter dem Bibliothekar Anton Roschmann und sollte fortlaufend auf Kosten der Universität durch neue Werke ergänzt werden. Weil in dem damals sehr kleinen Innsbruck die Professoren als die vornehmlichsten Nutznießer gedacht waren, wurde jeder Einzelne von Karl VI mit einer einmaligen Beisteuer belastet und der Universitätsfond dauernd für den Bücherkauf herangezogen. In der anfangs kleinen Büchersammlung, in der ein einziger Bibliothekar sich nach Nebenberufen umsehen mußte und technische bibliothekarische Ausbildung nicht nötig war, wollten auch die Professoren Rechte geltend machen. Daß sie wegen ihres Gelehrtenberufes die bevorzugten Leser sein sollten, stand von vorneherein für jedermann fest, aber sie beanspruchten wegen der finanziellen Beihilfe auch Rechte in der Bibliotheksleitung. Roschmann wies diese Forderungen mit Erfolg ab. Seine schriftliche Mahnung an den Kommissär Grafen Chotek, nie jemand aus den Universitätskreisen, sondern nur einem solchen Manne die Bibliothek anzuvertrauen, der direkt und allein von der Regierung abhänge, wurde in der Zukunft nicht befolgt. Bis 1849 genossen die Professoren in Österreich das Ausleihrecht allein, 1862 suchten sie in Innsbruck den Bücherankauf ganz in ihre Hand zu bekommen und wollten sogar die Instandhaltung und Aufstellung der Werke selbst regeln. Bei den 58000 Bänden, die es damals gab, brauchte es dazu immer noch keine große bibliothekarische Erfahrung, noch sonstige tech-

nische Vorbildung. Den Einfluß, welchen die Universitäten 1862 vorübergehend beim Ministerium erobert hatten, dehnte eine neue Verordnung (vom 1/3 1870) noch weiter aus: ‚Der Senat macht den Vorschlag zur Besetzung der erledigten Bibliothekarstelle, bringt Wünsche betreffs des Bücherkaufs vor, darf Gründe für den Fall der Zurückweisung verlangen, kann Einfluß ausüben auf die Einbände, die Lesezeit und ähnliches‘.

In den letzten Jahrzenten nahmen nun allenthalben die Bibliotheken eine gewaltige Ausdehnung an, sie verlangen einen zahlreichen Beamtenkreis mit großen bibliothekarischen Vorkenntnissen. Schon bald wurden darum manche Rechte, die ehedem dem akademischen Senate theoretisch zuerkannt waren, praktisch nicht mehr ausgeübt. Das Anwachsen der wissenschaftlichen Literatur und der Universitäten erforderte eine Erhöhung der Bibliotheksdotation. Da wurden die Studierenden zu ihrer Bestreitung mit herangezogen. Immatrikulationstaxe und Inskriptionsgebühr werden eingehoben. Statt nun diese Gelder unmittelbar an die Unterrichtsverwaltung abzuführen und daraus die ordentliche Bibliotheksdotation zu erhöhen, gab man sie den Bibliotheken als ordentliche Einnahme und führte überdies noch besondere Bibliotheksbeiträge ein.

Hittmairs Geschichte der Bibliothek stellt sich als eine Art Nekrolog auf das alte Bibliotheksgebäude dar. Die Bibliothek wird ‚ein neues würdiges Heim erhalten, in welchem sie alle Bedingungen für die Durchführung ihrer großen Aufgabe vorfinden wird‘.

Innsbruck. H. Bruders S. J.

Die Geschichte der Aufklärung hat einen reichen und lesenswerten Beitrag erhalten in der Schrift: Ein neuer Historiker der Aufklärung. Antwort auf Professor Merkles Rede und Schrift: Die katholische Beurteilung des Aufklärungs-Zeitalters; zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung von Dr. Adolf Rösch, Ordinariats-Assessor und Offizialatsrat (Verlag von Fredebeul und Koenen, Essen-Ruhr. 181 S.). Ohne uns in den leidigen Streit einzulassen, der sich zwischen dem Verfasser und Prof. Dr. Merkle entsponnen hat, möchten wir diese Schrift bestens empfehlen, weil der Leser einen weiten und klaren Einblick in die so düstere Aufklärungsperiode gewinnen und zur wohlbegründeten Überzeugung gelangen wird, daß sie für die katholische Kirche und für die theologische Wissenschaft eine wahrhaft traurige und trostlose Zeit zu nennen ist. Man gedenke nur der Fürsten, die

beinahe alle die Kirche maßregelten und ihrer Rechte und Freiheit beraubten, darunter selbst Kirchenfürsten, die ihre Stellung dem Papste und den Gläubigen gegenüber ganz verkannten; der Universitäten und Schulen, an die im schlimmsten Sinne des Wortes liberale, ja ungläubige Professoren berufen wurden; der Schulbücher, die trotz der Verbote Roms zwangsweise vorgeschrieben waren; man gedenke des Geistes, der die höheren Regionen beherrschte, des Febronianismus, Josefinismus, Rationalismus, den man von den Protestanten erbettelte, der Philosophie, wenn man sie noch so bezeichnen kann, eines Kant, Fichte, Schelling, die bereits in die Moral und Dogmatik Eingang fand. Der Verfasser zählt viele Namen auf von Männern in einflußreichen Stellungen, die verderblich gewirkt haben, deckt die Schäden in den einzelnen theologischen Fächern auf: echte Früchte der Aufklärung.

Viele Belege ließen sich noch anführen aus meinem Nomenclator literarius recentioris theologiae catholicae, der von Jahr zu Jahr aus allen Zweigen katholischen Wissens und aus allen Ländern die Schriftsteller aufführt; aber in der langen Reihe von oft recht schreibseligen Gelehrten wie wenige finden sich, die Anspruch machen könnten auf den Namen echter, gründlicher, katholischer Theologen? Der Verfasser will zwar nicht den Stab ganz über jene Zeit brechen und nur schwarze oder dunkle Punkte sehen. So schreibt er S. 145: ‚Die Aufklärungszeit hat ihre unsterblichen Verdienste um die Entwicklung der Volksschule überhaupt. Sie hat auch viel beigetragen zur Verbesserung der katechetischen Methode und der katechetischen Lehrbücher'; muß aber dann beifügen: ‚Aber hier stehen den Licht- doch auch große Schattenseiten gegenüber, die das Verdienst der Zeit nicht nur beeinträchtigen, sondern vielfach ins Gegenteil verkehren'; auch fügt er berichtigend hinzu: ‚Die hervorragendsten Pädagogen dieser Zeit gehörten durchaus der gläubigen Richtung an'. Und nachdem er eine Rundschau der Katechismen gehalten, die in jener Zeit aufkamen oder verbreitet wurden, fühlt er sich zu folgender Kritik gezwungen (S. 155): ‚Auch in formell-didaktischer Beziehung bedeuten die vorgenannten aufgeklärten Katechismen fast durchweg gegenüber den noch auf kirchlich-gläubigem Boden entstandenen Katechismen Felbigers u. a. meist einen gewaltigen Rückschritt; dies gilt auch von den schon eine bessere Zeit inaugurierenden Katechismen von Jauman (1838) und Hirscher (1835)'. Man kann und muß zugeben, daß der Stand des kirchlichen Lebens und des theologischen Studiums um die Mitte des 18. Jahrhunderts reformbedürftig war, aber die Männer, die Rösch in langer Reihe vor unsern Augen vorüberziehen

läßt (S. 139 ff), waren dazu wohl nicht geeignet und daher auch nicht berufen; ihre Leistungen zerstörten eher das wenige Gute, das noch vorhanden war, schafften nichts Erfreuliches, nichts Besseres. Die wenigen strebsamen, gutgesinnten Theologen dieser Zeit kann die Aufklärungsperiode nicht sich zuschreiben, sie sind keine Blüten und Früchte dieser neuen Strömung: sie sind Überbleibsel einer besseren Zeit; sie stemmten sich gegen den Andrang der freisinnigen Ansichten, die von den Enzyklopädisten Frankreichs und dem Rationalismus Deutschlands herüberfluteten, wenn auch mit geringem Erfolg; sie gehörten bereits zu jenem semen, das Gott sich vorbehalten und auserwählt hatte, eine neue für Kirche und theologisches Wissen günstigere Periode anzubahnen. Nach all den Ausführungen des gelehrten Verfassers wird man wohl zur Überzeugung gelangen, daß es verlorene Mühe ist, die Aufklärung, wie sie zur Ausführung und Geltung gekommen, zu retten oder auch nur zu beschönigen. Die paar lichten Punkte, die aber nicht ihre Wirkung sind, reichen nicht hin, das so düstere Gebiet aufzuhellen. Wir danken dem Verfasser für seine zwar mühsame, aber wertvolle Aufklärung der wahren Sachlage.

Innsbruck. H. Hurter S. J.

Kleinere Mitteilungen. 1. Dr. Herm. Stoeckius, Forschungen zur Lebensordnung der Gesellschaft Jesu im 16. Jahrh. Erstes Stück: Ordensangehörige und Externe. München, Beck 1910 8° 58 S. Man sollte es eigentlich für eine ganz selbstverständliche Forderung der im guten Sinne voraussetzungslosen Wissenschaft halten, auch bei wissenschaftlichen oder populärwissenschaftlichen Arbeiten über die Jesuiten sich streng an die Regeln der historischen Methode und Kritik zu halten. Aber weit gefehlt, noch in neuerer und neuester Zeit schreiben Gelehrte über die Jesuiten, ohne auch nur über die Grundbegriffe des Instituts der Gesellschaft eine wissenschaftlich einwandfreie Kunde sich verschafft zu haben. Als Schulbeispiel kann Dr. G. Mertz-Heidelberg dienen, der in seiner „Pädagogik der Jesuiten" sogar die externen Schüler der Jesuitengymnasien zum „Cadavergehorsam" verpflichtet sein läßt und so zu ganz ungeheuerlichen Folgerungen kommt. Dieser Konfusion gegenüber sucht der Verfasser der vorliegenden Schrift die Begriffe aus den ersten Quellen klar zu stellen.

Als erste Aufgabe hat er sich gestellt, das Verhältnis von Ordensangehörigen und Externen genau zu bestimmen, und er untersucht des-

halb die Art des Verkehrs zwischen Ordensangehörigen und eigentlichen Externen im Ordenshause, im Konvikt und in öffentlichen Anstalten. Zur Beantwortung hat er die Quellen mit großer Sorgfalt studiert und verwertet. Dabei fallen manche interessante Streiflichter auf die kulturellen Verhältnisse. Erwähnt sei der Kampf der Jesuiten gegen die Trunksucht in Deutschland, die Art der Einladungen, brieflicher Verkehr, Geschenke, innere Einrichtung der Konvikte und dgl. Bei dem brieflichen Verkehr ist ein Irrtum unterlaufen: nicht jede unerlaubte Beziehung kann als Todsünde gewertet werden (im Texte heißt es nicht: quae continet sondern quae contineat rationem peccati mortalis). Bei den Vorschriften über den Verkehr von Auswärtigen in den Ordenshäusern wären wohl die allgemeinen kirchlichen Vorschriften über die Klausur heranzuziehen gewesen. Das Resultat seiner Untersuchung faßt Stoeckius in den Satz zusammen: „Die Gesellschaft Jesu tritt mit der Welt nur in Beziehung, um auf sie missionierend zu wirken, oder anders gewendet: Die Gesellschaft Jesu will nicht verkehren mit der Welt, sie will dieselbe bekehren." Niemand, der sich mit der Geschichte der Jesuiten beschäftigt, wird an dieser überaus fleißigen Studie vorübergehen dürfen. Dr.

2. Das 14. Bändchen von ‚Benzigers Naturwissenschaftlicher Bibliothek' trägt den Titel ‚Der Spiritismus'. Von P. Martin Gander O. S. B. (VI + 173 S.). Es enthält indes mehr, als man gewöhnlich mit diesem Worte bezeichnet, indem es sich auch über Hypnotismus, Somnambulismus, Telepathie und ähnliche Erscheinungen verbreitet. Der Verf. zeigt viel Belesenheit in der gesamten einschlägigen Literatur, tut aber ohne Zweifel wohl daran, daß er sich manchen Berichten gegenüber recht skeptisch verhält. Fast durchwegs entnimmt er die Tatsachen ernsten Büchern, die wenigstens beabsichtigen, auf wissenschaftlicher Höhe sich zu halten. Bloße Zeitungsnachrichten, wenn sie auch in ernst zu nehmenden Blättern enthalten sind, bleiben besser unberücksichtigt. Auch das ist zu loben, daß er das Eingreifen außerirdischer Wesen (guter oder böser Geister) so lange ablehnt, als die zu erklärenden Tatsachen es irgendwie zulassen. Die S. 137 ausgesprochene Ansicht, daß die Gebundenheit der Seele an den Leib zeitweise gelockert erscheint und daß ‚eben im Schlafe, teilweise schon im natürlichen, normalen Schlafe, noch mehr im somnambulen und hypnotischen Schlafe und in den spiritistischen Zuständen auch hienieden schon die Seele in die Lage kommt, sich etwas freier nach Art des intuitiven Erkennens zu betätigen', ist wohl nicht haltbar. Die beim normalen Schlafe auf-

tretenden Träume (vgl. S. 136 f) deuten keineswegs ein Sichlösen der Seele vom Leibe im Sinne eines Sicherhebens über den Leib an, viel eher das Gegenteil. Für eine zu erwartende folgende Auflage wäre eine genauere Scheidung der hypnotischen und spiritistischen Experimente sowie eine noch größere Skepsis bezüglich einiger Berichte zu empfehlen; auch ein Urteil über die sittliche Erlaubtheit der einen wie der andern wäre wünschenswert. Das Urteil über die dogmatischen und ethischen Anschauungen des Spiritismus ist ganz zutreffend. Bd.

3. Die dritte Serie der Ars sacra (Blätter heiliger Kunst. Mit begleitenden Worten von Jos. Bernhart, Kösel-Kempten 1910) mit dem Untertitel: ‚Der Rosenkranz' hat sich die lohnende Aufgabe gestellt, durch die Wiedergabe innig empfundener Bilder meist alter Meister und betrachtenden Text die Geheimnisse des heiligen Rosenkranzes, „diese großen Ereignisse der Heilsgeschichte" dem Verständnis weiter Kreise nahe zu rücken. „Diese oft geschmähte Perlschnur von Geheimnissen in ihrem christlichen Lebenswert zu erfassen, das bezwecken in Anlehnung an den Geist der großen Kunst die kurzen Betrachtungen", heißt es im Vorwort über den Begleittext. So wird dieses 3. Heft des schon früher (Jg. 1909, S. 114. u.568) belobten Werkes nicht nur zum Vermittler köstlichen Kunstgenusses und frommer Anmutung, sondern wirkt zugleich wie eine Apologie jener ehrwürdigen Gebetsweise, die man so oft als langweilig und geisttötend hingestellt hat. Auch kann vorliegende Publikation auf den Verkündiger des Wortes Gottes höchst anregend wirken, indem sie in anschaulichen Beispielen zeigt, wie trefflich sich tief empfundene Kunstwerke zur Erläuterung christlicher Wahrheiten verwerten lassen. — Daß uns in dieser Zusammenstellung weder Dürers berühmtes Rosenkranzbild vom Stifte Strahow in Prag, noch Sassoferrato's Darstellung des gleichen Gegenstandes in S. Sabina auf dem Aventin zu Rom begegnet, mag durch das Vorhaben, die Geheimnisse des Rosenkranzes, nicht auch dessen Geschichte zu erläutern motiviert sein; als Einleitungsbild hätte dieses und als wirkungsvolles Schlußbild jenes immerhin einen Platz beanspruchen dürfen. Sp.

Berichtigung. Im vorigen Heft S. 398, Z. 13 von oben ist aus Versehen Felix statt Theodor stehen geblieben; der Name auf dem Fußbodenmosaik in Aquileja heißt Theodor.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Literarischer Anzeiger der „Zeitschrift für kath. Theologie“*)

Nr. 124. 1910. Innsbruck, 10. Juni.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 10. März 1910:

Adloff Dr. Jos., Beichtvater u. Seelenführer. (104) Strassburg 1910, Le Roux M 2.

Adrian Dr. Jos., Psychologie des christl. Glaubens nach der Darstellung der hl. Schrift. Beilage zum Schulprogramm. Erfurt 1910, Selbstverlag. Zu beziehen durch die Körnersche Buchhandlung, Erfurt. M 1.25.

Aigrain René, Vie de Sainte Radegonde, Reine de France, par St. *Fortunat.* Traduction publiée avec une introduction, des appendices et des notes. (64) Paris 1910, Bloud et Cie. F 0.60.

Albers P. S. J., Enchiridion historiae ecclesiasticae universae. Ad recognitam et auctam editionem Neerlandicam alteram in Latinum serm. versum. T. II. Aetas altera seu medium aevum an. 692—1517. (443) Neomagi 1910. Malmberg Ed. Zu beziehen durch Herder Freiburg. Preis des kompleten Werkes (3 Bde) M 11.20.

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter‘. Pr. jährl. M 4.—. 6. Jahrg. Nr. 3, 4, 5.

Ars sacra, Blätter heiliger Kunst. III. Serie: Der Rosenkranz. Mit begleitenden Worten von Jos. Bernhart. 15 Kunstblätter in eleganter Mappe in Großquart. Kempten 1910, Kösel. M 3.

Baumes Fernand, La Vie de St. Bénoit d'Aniane par St. *Ardon* son disciple. Traduite sur le texte même du cartulaire d'Aniane. (N 562 de la collection Science et Religion) (64) Paris 1910, Bloud et Cie, F 0.60.

Baumgartner Alex. S. J., Die Stellung der deutschen Katholiken zur neueren Literatur. (VI, 86) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 1, K 1.20.

Baumgartner Heinrich, Unterrichtslehre besonders für Lehrer u. Lehramtskandidaten. 3. verm. u. verb. Aufl. bearbeitet von Vinzenz Fischer (XVI, 336) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 3.60, K 4.32.

Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters u. d. Renaissance. Herausg. v. Walter Goetz. H. 5: Die Wundmale d. hl. Franziskus von Assisi von Dr. Josef *Merkt.* (68) Leipzig 1910, Teubner. M 2.

Benziger u. Co., Verlagsanstalt. Vollständiger Katalog ihres deutschen Bücher-Verlages. Einsiedeln 1910.

Bilz s. Forschungen zur christl. Dogmengeschichte.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. K 4.—. 33. Jg. Nr. 3, 4, 5.

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun eine Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Blätter, Katechetische. Herausg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 36. Jg. H. 4, 5.

Bolanden, Konrad von, Das Kreuz in Gefahr. Deutsches Kulturbild a. d. 8. Jhdt. (Deutsche Kulturbilder von K. v. Bol. 5. Bd.) (244) Geb. M 1.60. Regensburg 1910, Pustet.

Boutroux Émile, Wissenschaft und Religion in der Philosophie unserer Zeit. Deutsch von Emilie *Weber*. (X, 371) Leipzig 1910, Teubner. Geb. M 6.

Brüll Dr. Andreas, Bibelkunde für höhere Lehranstalten, insbesondere Lehrer- u. Lehrerinnenseminare. 13. bis 15. Aufl. Herausgegeben von Prof. Joseph Brüll. (XII, 250) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 2.20, K 2.64.

Brunnhofer Dr. Herm., Angelus Silesius in seinem Cherubinischen Wandersmann. Eine Auswahl aus des Dichters religiös-philosophischen Sprüchen. (III, 78) Bern 1910, Fr. Semminger. M 1.35.

Chaîne Marius S. J., La Consécration et l'Épiclèse dans le missel Éthopien. Estratto dal ‚Bessarione' Rivista di studi Orientali. (31) Roma 1910, Tipografia del Cav. Salviacci.

Charles P., La Foi (N 557 de la collection Science et Religion) (64) Paris 1910, Bloud et Cie. F 0.60.

Cornély Rud. S. J., Introductionis in U. T. libros sacros compendium. Edit. 6m recognovit et complevit Martinus *Hagen* S. J. (XV, 712) Parisiis 1909, Lethielleux. F 6.

Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum editum consilio et impensis Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis. Vol. LIV.: S. Eusebii *Hieronymi* opera (sect. I p. I) Epistularum p. I: epp. I—LXX. Recensuit Isidorus *Hilberg*. (VI, 708) Vindobonae 1910, Tempsky. K 22.50.

Dausch s. Zeitfragen, Biblische.

Deimel Dr. Th., Kirchengeschichtl. Apologie. Sammlung kirchengeschichtl. Kritiken, Texte und Quellen auf apologetischer Grundlage. (XX, 396) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.40, K 5.28.

Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique contenant les Preuves de la Vérité de la Religion et les Réponses aux Objections tirées des Sciences humaines. 4me Edition entièrement refondue sous la direction de *A. d'Alès*, Professeur à l'Institut Catholique de Paris. Fasc. IV Dieu.—Eglise. Paris 1910, Beauchesne et Cie. Chaque fasc. 5 Fr.

Doeller Dr. Johannes, Compendium hermeneuticae biblicae. Ed. altera. emendata et aucta. (VI, 167) Paderborn 1910, Ferd. Schöningh, M 3.20.

Dorfmann Dr. Franz, Ausgestaltung der Pastoraltheologie zur Universitätsdisziplin und ihre Weiterbildung. (XVI, 270) Wien u. Leipzig 1910, Kirsch. K 6.

Encyclopedia, The Catholic, an international work of reference on the Constitution, Doctrine, Discipline and History of the Catholic Church. Vol. VI: Fath—Greg (XV, 800), Vol. VII: Greg—Infal (XV, 800) New-York 1910, Robert Appleton Company. Alleinvertrieb für Deutschland u. Österreich-Ungarn bei Herder, Freiburg i. Br. Subscriptionspreis pro Bd. geb. M 27.

Euringer, s. Zeitfragen, Biblische.

Euangelium Gatianum. Quatuor Euangelia latine translata ex codice monasterii s. Gatiani Turonensis primum edidit uariis aliorum codicum lectionibus inlustrauit de uera indole disseruit Joseph Michael *Heer*. Cum tabula autotypica. (LXIV, 188) Friburgi Brisgoviae et Vindobonae 1910, Herder. M 14.—, K 16.80.

Fendt Dr. Leonhard, Die Christologie des Nestorius. Inauguraldissertation b. d. kath.-theol. Fakultät der Kaiser Wilhelms-Universität zu Strassburg eingereicht im Juni 1909. (VIII, 120) Kempten 1910, Kosel. M 3.

Foerster Fr. W., Autorität und Freiheit, Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche (92) Kempten 1910, Kosel. M 2.50.

Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte, herausg. v. A. Ehrhard u. P. Kirsch. Bd IX, H 3: Die Trinitätslehre des hl. Johannes v. Damaskus Mit bes. Berücksichtigung des Verhältnisses der griech. zur lateinischen Auffassungsweise des Geheimnisses. Von Dr. Jakob *Bilz*. Paderborn 1909, Ferd. Schöningh. M 6.

Franco Nicola, sacerdote di rito Greco, La Difesa del christianesimo per l'unione delle Chiese. (227) Roma 1910, Bretschneider. L 2 50.

Galante Andrea, L'Epistolario del Cardinale Cristoforo Madruzzo presso l'archivio di stato di Innsbruck. Estratto dalla Miscellanea di studi in onore di Attilio Hortis. Trieste 1910, Stab. artist. tipograf. G. Caprin.

W. Gesenius', Hebraeisches u. Aramäisches Handwörterbuch ü. d. alte Testament. In Verbindung mit Prof. Dr. *Zimmern*, Dr. Max *Muller* u. Dr. O *Weber* bearb. v Dr. Frants *Buhl*. 15. Aufl. (XVII, 1006) Leipzig 1910. F. C. W. Vogel. M 18.

Gesenius'-Kautzsch. Hebräische Grammatik. 27., vielf. verb. u. verm. Aufl (XII, 606) Dazu Paradigmen u. Register nebst 2 Facsimiles der Siloahinschrift u. einer neuen Schrifttafel v. M *Lidzbarski*. Leipzig 1909, F. C. W. Vogel. M 7.

Gillmann Dr. Fr., Das Ehehindernis der geistl. Verwandtschaft a. d. Busse. (32) Mainz 1910, Kirchheim

Glauben und Wissen, Blätter zur Verteidigung u. Vertiefung der christlichen Weltanschauung. Herausg.: Prof. Dennert-Godesberg f. Naturwissenschaft, Prof. Grützmacher-Rostock f. Theologie u. Philosophie. Verlag: Max Kielmann, Stuttgart. Jährl. 12 Hefte. M 6. VIII. Jahrg.

Grupp Dr. Georg, Jenseitsreligion. Erwägungen über brennende Fragen der Gegenwart: Diesseits- od. Jenseitsreligion, Lebensrichtungen, Religion u. Kultur, Zukunftsreligion. (XII, 202) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3, K 3.60.

Grunwald Dr. Georg, Die Münchener katechetische Methode, J. Fr. Herbart u. Fr. W. Foerster. Kritischer Beitrag zur Methodik des Religionsunterrichtes. (VI, 81) Münster i. W. 1910, Aschendorff. M 1.60.

Hagen J. G., S. J., Die Fabel von der Kometenbulle. (Sep.-Abdr. a. d. Stimmen v. Maria-Laach). Freiburg, Herder.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. Münster, Theissing. Jährl. M 6.—. 48. Jg. Nr. 5—10.

Hansjakob, Pfarrer Heinrich, Kanzelvorträge für Sonn- u. Feiertage. Gehalten in d. Kirche St. Martin zu Freiburg. 3. Aufl. (XII, 555) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 8, K 9.60.

— — Sankta Maria. 6 Vorträge, gehalten in d. Fastenzeit 1893. 4. verb. Aufl. (103) Ebd. M 1.80, K 2.16.

— — Jesus von Nazareth, Gott in der Welt u. im Sakramente. 6 Vorträge, geh. i. d. Fastenzeit 1890. 4. verb. Aufl. (VIII, 88) Ebd. M 1.60, K 1.92.

— — Die Gnade. 6 Fastenvorträge. Ebd. M 1.30, K 1.56.

Hattler Fr. S. J., Herz-Jesu-Monat. Fünfte verm. Aufl., herausg. v. A. Bötsch S. J. (XVI, 464) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 2.50, K 3.—.

Hedley, R. R. J, Cuthbert, O. S. B., Bischof von Newport in England. ‚Unser göttlicher Erlöser' u. ‚andere religiöse Vorträge'. Autorisierte Übs. von P. Odilo *Stark* O. S. B. (VIII, 256) Hamm 1910, Breer u. Thiemann. M 3.

Hehn, s. Zeitfragen, Biblische.

Heer s. Euangelium Gatianum.

Herman S. J., l'Explication des Auteurs d'après les programmes des Jésuites au XVIe siècle. (Extrait du Bulletin bibliographique et pédagogique du Musée Belge) (46) Louvain 1910.

Herold d. kath. Literatur u. verwandter Gebiete. Herausg. v. K. Neuwihler. Aschaffenburg, Kommissionsverlag Krebs. Jährl. 12 Hefte, Preis d. Jahrg. M 1. Erster Jahrg. 1910.

Hetzenauer Michael O. C., Commentarius in librum Genesis. (CXXXVI, 696) Graecii et Viennae 1910, Styria, K 16.

— — Introductio in libris Genesis. (VII, 120) Ibd. K 2.

Keller Franz, Sonnenkraft. Der Philipperbrief d. hl. Paulus für denkende Christen in Homilien dargelegt. (VIII, 128) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2, K 2.40.

Kirchenmusik, Die. Herausgeg. v. Vorstande des Diözesan-Cäcilienvereins Paderborn. Jährl. M 3.—. 11. Jg. Nr. 2.

Kirchenzeitung, Schweizerische. Luzern, Räber & Cie. Pr. jährl. in der Schweiz F 6.—, Ausl. F 9.—. 1910 Nr. 7—22.

Kleinschmidt, Beda O. F. M., Lehrbuch der christlichen Kunstgeschichte. Paderborn 1910, Fr. Schöningh. M 10.

Kongreß, Zwanzigster Internationaler Eucharistischer in Cöln vom 4. bis 8. August 1909. Sonderabdruck des amtlichen Deutschen Berichtes. Herausg. im Auftrage des Lokalkomitees. (Neue Ausgabe) Cöln 1910, Bachem. M 3.50.

Korrespondenz-Blatt für den österr. Klerus, mit ‚Augustinus' u. ‚Hirtentasche'. Pr. jährl. K 6.—. Wien, Fromme, 1901. Nr. 1—10.

Krebs, Dr. E., Unterm Petersdom. Wanderungen durch die Vatikanischen Grotten. (104) Steif broschiert M 1.20.

Kultur, Soziale. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Preis jährl. M 6.—. 30. Jahrg. Nr. 3—5.

Kunst, Die christliche. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 6. Jahrg. H. 6, 7, 8.

Labriolle Pierre de, Un Épisode de la fin du Paganisme. La Correspondance d'Ausone et de Paulin de Nole (N 561 de la collection Science et Religion) (64) Paris 1910, Bloud et Cie. F. 0.60.

Lehranstalt f. d. Wissenschaft des Judentums in Berlin, achtundzwanzigster Bericht. (74) Berlin 1910, Mayer u. Müller M 1.50

Leitzmann A., s. Texte.

Lemmens, P. Leonhard O. F. M., Der hl. Bonaventura. Festschrift zum VII. Centenar der Gründung des Franziskanerordens. (VIII, 286) Kempten 1909, Kösel. M 3.20.

Lempp Dr. Otto, Das Problem der Theodicee i. d. Philosophie u. Literatur des 18. Jhdts. bis auf Kant u. Schiller. Gekrönte Preisschrift. (432) Leipzig, Dürr'sche Buchhandlung, 1910. M 9.

Lercher Ludwig S. J., Das himmlische Vaterhaus. Unterweisungen über die Freuden des Himmels. Aszetische Bibliothek 6. (VIII, 192) Regensburg 1910, Pustet. Geb. M 2.

Leuchtturm. Illustrierte Halbmonatschrift für die stud. Jugend. Trier, Paulinus-Druckerei. Jährlich M 2.— (K 2.40). 3. Jhg. H. 1—9.

Library of Congress, Report of the Librarian of Congress and Report of the Superintendent of the Library building and grounds for the fiscal year 1909. (219) Washington 1909.

— — Publications issued since 1897. Washington. Jan. 1910.

Lietzmann s. Texte.

Lindner Pirmin O. S. B., Fünf Professbücher süddeutscher Benediktiner-Abteien. Beiträge zu einem Monasticon benedictinum Germaniae. III. Zwiefalten, (VI, 144) Kempten 1910, Kösel.

Lippl Dr. Joseph s. Bibl. Studien.

Lebreton Jules, Les Origines du Dogme de la Trinité des origines à saint Augustin, t. I. les Origines. (XXVI, 570). (Bibliothèque de Théologie historique publiée sous la direction des Professeurs de Théologie de l'Institut Catholique de Paris). Paris 1910, Beauchesne. F 8.

Maas s. Texte.

Mack Eugen, Dr. Karl Lueger, der Bürgermeister von Wien. Rottenburg a. N. 1910, W. Bader (85) 40 Pf., 100 Exempl. M 35.—.

— — Trennung von Kirche und Staat. Eine Schrift zur Aufklärung für das kathol. Volk. (IV, 224) Trier 1910, Paulinusdruckerei. M 2.

Mahieu Hieron., s. t. l. in Seminario Brugensi director ac theol. asceticae professor, Probatio Caritatis. Meditationes ad usum Cleri. (XX, 539) Brugis 1910, Car. Beyaert. Fr 2.25.

Maria von Jesus, Briefe dieser Dienerin Gottes, Maria Deluil-Martiny, Stifterin der Gesellschaft der ‚Töchter des Herzens Jesu'. Übs. a. d. Franz. (254) Regensburg 1910, Pustet. Geb. M 2.50.

Mathies, Dr. Paul Baron v. (Ansgar Albing), Predigten u. Ansprachen zunächst für die Jugend gebildeter Stände. II. Bd. Predigten vom 2. Sonntag nach Ostern bis zum Feste Peter u. Paul nebst 16 Gelegenheitsreden. (X, 286) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3, K 3.60.

Meinertz s. Zeitfragen, Biblische.

Merkt, Dr. Josef s. Beiträge.



Meschler M. S. J., Die Andacht zum göttlichen Herzen Jesu. 3. verm. Aufl. (IV, 270) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 1.90, K 2.28.

Mesner, Die katholischen in Bayern. Denkschrift über deren Lage zur Beratung des Entwurfes einer Kirchengemeindeordnung herausgeg. v. Verbande d. kath. Kirchenpersonals in Bayern. München 1910, zu beziehen durch Stadtpfarrmesner Hofer, München, St. Maximilian. 40 Pf.

Missionen, Die katholischen. Illustr. Monatschrift, herausgeg. von einigen Priestern der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. B., Herder. Preis jährl. M 4.— (K 4.80). 38. Jahrg. (1909/10) Nr. 7—9.

Mitteilungen d. Gesellschaft f. deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte. Berlin, Weidmannsche Buchhandlung. Jährl. 4 H. M 8.—. 20. Jahrg. 1910 H. 1.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch u. E. v. Ottenthal redigiert v. Oswald *Redlich*. XXX. Bd. H. 4. XXXI. Bd. H. 1. Innsbruck Wagner.

Monaco Nicolaus S. J., Praelectiones logicae dialecticae et critices. Accedit introductio historica in universam philosophiam. (XX, 571) Prati 1910, Giachetti. L. 7.

Moretus H. S. J., Les Bénédictions des Patriarches dans la littérature du IVe au VIIIe siècle (Extrait du Bulletin de littérature ecclésiastique) (50) Toulouse 1910, Ed. Privat.

Morgen, Der, Organ des kath. Mäßigkeitsbundes Deutschlands. Paulinusdruckerei Trier. Jährlich M 1.60. H. 3—6.

Müller Dr. Otto, Die liberale Schulpolitik in Preussen u. unsre Aufgaben. (129) 1.—4. Taus. M. Gladbach 1910, Volksvereins-Verlag. M 1.20.

Munding P. Ildefons O. S. B., Kommunizieret i. d. hl. Messe. (40) Regensburg 1910, Pustet. M 0.25.

Mutz Dr. Fr. Xav., Christliche Aszetik. 2. Aufl. (XII, 576) Paderborn 1909, Ferd. Schöningh. M 7.

— — Paulus u. Johannes als Pastorallehrer. Vorträge ü. d. Briefe an Timotheus u. d. Briefe an die 7 Engel in der Geh. Offenbarung. (VIII, 264) Paderborn 1910, Ferd. Schöningh. M 2.

Naville E., Das Glaubensbekenntnis der Christen, eine religiöse Betrachtung. Autorisierte Übersetzung von Sid. *Gieseler*. (VI, 88) Stuttgart 1902, Max Kielmann. M 1.

Palmieri Aurelio O. S. A., Il Progresso dommatico nel concetto cattolico. (XX, 304) (Biblioteca di Apologia christiana N I) Firenze 1910, Libreria Editrice Fiorentina. L 3.50.

Palmieri Dominicus S. J., Tractatus de creatione et de praecipuis creaturis. Ed. posthuma, cui accedit auctoris elogium. (XVI, 318) Prati 1910, Giachetti.

Pharus. Katholische Monatschrift für Orientirung in der gesamten Pädagogik. Halbjährlich M 4.—, K 4.80. Donauwörth, L. Auer, I. Jahrg. H. 1—5.

Pastor bonus. Hsg. v. Dr. C. Willems. Trier, Paulinus-Druckerei. Preis jährlich M 4.—. 22. Jahrg. Nr. 3—8.

Pionier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Zugleich Beiblatt

der illustr. Kunstzeitschrift „Die christliche Kunst". Jährl. M 3.—. 2. Jhg. H. 6—8.

Poulain August S. J., Die Fülle der Gnaden. Ein Handbuch der Mystik. Aszetische Bibliothek. 1. Teil: Wesen u. Arten (XXX, 416) 2. Teil: Begleiterscheinungen (XIV, 462) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 6.—, K 7.20.

Poulpiquet A. de, O. P., La Notion de Catholicité (N. 560 de la collection Science et Religion.) (64) Paris 1910, Bloud et Cie. F 0.60.

Przegląd Powszechny. Krakau 1909. Jahrl. K 20 —. Zesz. 3—5.

Polybiblion. Revue bibliographique universelle. Paris (VIIe). Polybiblion. Partie littéraire (jahrl. Fr 16) livr. 3—6. Partie technique (jährl. Fr 11). Nr. 2—5.

Radlmair Dr. Lorenz, Johann Michael Sailer als Pädagog. (18. Beiheft zu d. Mitteilungen d. Gesellsch. f. deutsche Erziehungs- u. Schulgeschichte) (X, 111) Berlin, Hofmann u. Ko., 1909. M 2.50.

Rassegna Gregoriana. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. Pr. jährl. L 7.—. 10. Jahrg. Nr. 1—4.

Rauschen Dr. Gerhard, Eucharistie u. Bußsakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche. 2. verb. u. verm. Aufl. (XII, 252) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.—, K 4.80.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—. T. 26 3, 4. T. 27 1, 2.

Rederstorff Maternus O. F. M., Die Schriften des hl. Franziskus von Assisi. Neue deutsche Übersetzung nebst Einleitung und Anmerkungen. (216) Regensburg 1910, Pustet. Geb. M 1.

Reiseadressbuch, katholisches, f. Mitteleuropa, Ausgabe 1910. (110) Administration Wien VI 2 Mollardg. 41. M 0.30, K 0.30.

Reuter Joannis S. J., Neo-Confessarius practice instructus. Textus emendati et aucti cura Augustini *Lehmkuhl* S. J. Editio 2. Friburgi et Vindobonae 1910, Herder. Geb. M 4.80, K 5.76.

Rosenthal Ludwigs Antiquariat, Kat. 135. Manuscripte. Incunabeln. Holzschnitt- u. Kupferwerke u. andere Kostbarkeiten. Teil I: A—L. München, Hildegardstr. 14. M 6.

— — Katalog 136. Bibliographie.

Rotscheidt Wilh., Stephan Isaak. Ein Kölner Pfarrer u. Hessischer Superintendent im Reformationsjahrhundert. Sein Leben von ihm selbst erzählt u. aus gleichzeitigen Quellen ergänzt. (Quellen u. Darstellungen a. d. Geschichte d. Reformationsjahrhrts. herausg. v. Dr. G. Berbig XIV) (XIII, 178) Leipzig 1910, Heinsius. M 6.

Ruinaut J., Le Schisme de Photius. (N. 558 de la collection Science et Religion) (64) Paris 1910, Bloud et Cie. F 0.60.

Scaglia Sisto O. C. R., I Novissimi nei monumenti primitivi della Chiesa. (100) Roma 1910, Pustet. L 1.60.

Schanz Dr. Paul, Apologie des Christentums. Erster Teil: Gott u. die Natur. 4. verm. u. verb. Aufl., herausgeg. von Dr. Wilh. Koch, Prof. d. Apologetik u. Dogmatik a. d. Universität Tübingen. (X, 848) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 12, K 14.40.

Schade s. Bibl. Studien.

Schindler Dr. Franz M., Lehrbuch der Moraltheologie. II. Band II. Teil (S. 367—825) Wien 1910, Ambr. Opitz. K 8.50.

Die Schulaufsichtsfrage. Geschichtlich u. grundsätzlich dargestellt von einem Schulfreunde, (162) Fulda 1910, Fuldaer Actiendruckerei. M 0.80.

Schuster-Holzhammer, Handbuch zur Biblischen Geschichte. 7. Auflage. I: Das Alte Testament. Bearbeitet von Dr. Joseph Selbst. Mit 112 Bildern u. 2 Karten (XXII, 1134) M 12.50. K 15.—. — II: Das Neue Testament. Bearbeitet von Dr. Jakob Schäfer. Mit 103 Bildern u. 3 Karten. (XXII, 920) M 10.50, K 12.60. Freiburg u. Wien 1910, Herder.

Schwalm R. P. des Frères-Prêcheurs, Le Christ d'après St. Thomas d'Aquin. Leçons, Notes et Commentaires recueillis et mis en ordre par le R. P. *Menne*, des Frères-Prêcheurs. (500) Paris 1910, Lethielleux.

Sepet Marius, Louis XVI. Étude historique. Paris 1910, Téqui. F 3.50.

Sertillanges A.-D., S. Thomas d'Aquin. (Collection: Les grands Philosophes') 2. A. (VII, 334, 348) Paris 1910, Félix Alcan. F 12.

Staatslexikon. Dritte, neubearb. Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Dr. Julius Bachem in Köln. In fünf Bänden. Dritter Band: Kaperei bis Paßwesen. (VI, 1628) Freiburg u. Wien 1910. M 15.—.

Steinmann, Prof. Dr. Alphons, Die Sklavenfrage i. d. alten Kirche. Eine historisch-exegetische Betrachtung ü. d. soziale Frage im Urchristentum. (Sonderabdruck WBGerm. 1910) (55) Berlin 1910.

Stern der Jugend. Illustr. Wochenschrift für Schüler höherer Lehranstalten. Donauwörth, L. Auer. Jährl. M 4.56. 17. Jahrg. H. 8—22.

Stöckius, Dr. Ph. Hermann, Forschungen zur Lebensordnung der Ges. Jesu im 16. Jhrhdt. Erstes Stück: Ordensangehörige u. Externe. (VIII, 57) München 1910, Oskar Beck. M 2.

Stolz Alban, Geistliche Medizin für Kranke von einem geistlichen Doktor. 13. Aufl. (8) Freiburg u. Wien 1910, Herder. 12 St. 40 Pf., 48 h.

Strauch Ph. s. Kleine Texte.

Studien, Biblische, XV, H. 3: Das Buch des Propheten Sophonias erklärt von Dr. Joseph *Lippl*. (XVI, 140) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.40, K 5.28.

— — H. 4 u. 5: Die Inspirationslehre des hl. Hieronymus. Eine biblisch-geschichtliche Studie von Dr. L. *Schade*. (XVI, 224) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 6, K 7.20.

Texte, Kleine für Theologische u. Philologische Vorlesungen u. Übungen. Herausg. von Fr. Lietzmann. Bonn 1910, Marcus und Webers Verlag. H. 47/49: Lateinische altkirchl. Poesie, ausgewählt von Hans *Lietzmann*. M 1.50. — H. 52/53: Frühbyzantinische Kirchenpoesie I. Anonyme Hymnen des V.—VI. Jahrhdts. Ed. v. Paul *Maas*. M 0.80. — N. 54: Kleinere geistliche Gedichte des 12. Jahrh., herausg. von A. *Lietzmann*. (30) M 0.80. — N 55: Meister Eckharts Buch der göttlichen Tröstung u. von dem edlen Menschen (Liber benedictus), herausg. von Ph. *Strauch*. (51) M 1.20. — Bonn 1910, Marcus u. Weber.

Le Traducteur, The Translator, Il Traduttore, drei Halbmonatsschriften zum Studium der französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprache. La Chaux-de-Fonds (Schweiz). Preis halbj. je F 2.—, Ausl. F 2.50.

Verlagshandlung, Herdersche. Mitteilungen. Neue Folge. N. 14.

Volksbibliothek, Apologetische. Nr. 36: Die christl. Volksschule. Nr. 37: Die Simultanschule. Nr. 38: Was haben wir an der Volksschule? M. Gladbach, Volksvereinsverlag. à 5 Pf.

Volksvereinsverlag M. Gladbach. Liederbuch für Jugendvereine. 4. Aufl. (70) 10 Pf.

— — Wie man einen Rekrutenvorbildungskurs einrichtet. Vorschläge u. Erfahrungen nebst einem praktischen Lehrgang und Skizzen zu Vorträgen von W. *Hurtz*, Präses. u. M. *Desamari*, Lehrer. (Soziale Tagesfragen N 38) (104) 1910. M 1.

Wecker Dr. Otto. Lamaismus u. Katholizismus. Ein Vortrag. Rottenburg 1910, W Bader. M 0.60.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 44. Jahrg. H. 11—17.

Wilpert Giuseppe, Sancta Maria Antiqua. Estratto da L'Arte di Adolfo Venturi anno XIII, fasc. I.) (Roma 1910, Tipografia dell' Unione Editrice, via Federico Cesi 45.

Wouters Lud. C. SS. R., Commentarius in Decretum ‚Ne temere' ad usum scholarum compositus. Ed 3a penitus recogn. et aucta. Amsterdam 1910, Van Langenhuysen. M 0.80.

Wurm, Dr. Alois. Autorität und Subjektivismus. Eine Auseinandersetzung mit Foersters Buch: ‚Autorität und Freiheit'. (40) M —.60.

Zeitfragen, Biblische, Herausg. v. Prof. Nikel-Breslau u. Prof. Rohr-Straßburg. Zweite Folge. H. 11: Euringer, Die Chronologie der bibl. Urgeschichte (Gen. 5 u. 11) M 0.50. H. 12: Hehn, Der israelitische Sabbath. M 0.50. — Dritte Folge. H. 1: Dausch, Jesus u. Paulus. M 0.60. H. 2: Meinertz, Das Lukasevangelium. M 0.60. Münster i. W., Aschendorff. Subskriptionspreis für die 2. wie für die 3. Folge M 5.40 (pro Heft M 0.45).

Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. Revue d'Histoire Ecclésiastique Suisse. Herausgegeben von Alb. Büchl u. Johann P. Kirsch. Abonnem. jährl. F 6.— Stans (Schweiz), Hans v. Matt u. Co. III. Jahrg. H. 4.

Ziesché-Breslau, Dr. K., Verstand und Wille beim Glaubensakt. Eine spekulativ-historische Studie a. d. Scholastik im Anschlusse an Bonaventura. (VIII, 150) Paderborn 1909, Ferd. Schöningh. M 3.

Zimmermann Otto S. J., Das Gottesbedürfnis als Gottesbeweis den Gebildeten dargelegt. (VIII, 192) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 1.80, K 2.16.

Abhandlungen

Die Gottesnamen in der Genesis

Von **Josef Hontheim** S. J.—Valkenburg (Holland)

Die Pentateuchkritik hat bekanntlich ihren Ausgang von der Beobachtung der Gottesnamen in der Genesis genommen. Später verloren allerdings die Gottesnamen ihre ausschließliche Bedeutung, indem neben ihnen lexikalische, stilistische und archäologische Erscheinungen in den Dienst der Quellenscheidung gestellt wurden. Aber bis auf den heutigen Tag beruht in der Genesis die Unterscheidung der jahwistischen von den beiden andern Quellen der Hauptsache nach auf den Gottesnamen. Ein Blick in die einschlägigen Werke Wellhausens, Gunkels und anderer Koryphäen der neuern Urkundenhypothese zeigt das sofort; schon die Namen ‚Jahwist, Elohist' bezeugen es. Die folgenden Zeilen wollen den Beweis liefern, daß der Wechsel der Gottesnamen Jahwe und Elohim in der Genesis mit einer Verschiedenheit der Quellenschriften nichts zu schaffen hat. Die Gottesnamen der Genesis sind, so behaupten wir, nach gewissen Gesetzen planmäßig verteilt und geordnet. Die Verteilung derselben ist also keine zufällige; sie ist nicht dadurch entstanden, daß der Verfasser, wie es sich gerade traf, bald aus einer jahwistischen bald aus einer elohistischen Quelle schöpfte. Unsern Beweis führen wir, indem wir zuerst nach rein inhaltlichen Gesichtspunkten die Einteilung der Genesis zu erkennen suchen und dann die gewonnene Einteilung mit der Anordnung der Gottesnamen vergleichen.

I. Die Einteilung der Genesis

Sehen wir einstweilen von der Urgeschichte ab, so ist die Genesis (von 11,27 an) nichts weiter als die Geschichte der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, sowie der Söhne Jakobs, unter denen Joseph hervorragt. Es liegt also sehr nahe, die Geburt und den Tod dieser hervorragenden Männer, die der Reihe nach den Gegenstand der Genesis bilden, als Einschnitte der Erzählung anzusprechen. So erhalten wir theoretisch in der Patriarchengeschichte 8 Einschnitte: Geburt und Tod Abrahams, Geburt und Tod Isaaks, Geburt und Tod Jakobs, Geburt und Tod der Söhne Jakobs. Der Tod Abrahams (25,11) fällt aber mit der Geburt Jakobs (25,19) zusammen; desgleichen deckt sich der Tod Jakobs und der Tod seiner Söhne mit dem Ende der Genesis. So erhalten wir statt der 8 Einschnitte nur 5. Es muß aber noch ein sechster Einschnitt anerkannt werden. Mit der Einsetzung der Beschneidung nämlich (17,1) erhält Abraham und mit ihm seine Gattin eine ganz neue Funktion und Bedeutung, was auch äußerlich dadurch markiert ist, daß von dort ab beide neue Namen führen, und die früheren Namen durchaus nicht mehr gebraucht werden. Damit haben wir für die Patriarchengeschichte sechs Einschnitte und folglich auch sechs Abschnitte gewonnen, da jeder Einschnitt einen neuen Abschnitt eröffnet.

Wir wenden uns jetzt zur Urgeschichte. Dieselbe enthält offenbar fünf Hauptstücke, die der Verfasser selbst durch Überschriften (2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10) klar angezeigt hat. Diesen fünf Hauptstücken ist als sechstes das Hexaemeron vorgelagert. Ein Blick auf diese sechs Hauptstücke zeigt sofort, daß je zwei zusammengehören, daß sie sich also auf drei Abschnitte zurückführen lassen. Patriarchengeschichte und Urgeschichte enthalten also zusammen 9 Abschnitte. Wir geben hier ein Verzeichnis derselben, dem wir eine Statistik der Gottesnamen beifügen. Diese Statistik kann man leicht kontrollieren mit Hilfe von Liste 3 S. 629.

Liste 1

1) Der Ursprung der Welt und Menschheit und der Ursprung der Übel, die in ihr herrschen 1,1—4,26: Gottesnamen 70, Elohim 40, Jahwe 30.

2) Die Geschichte der alten Menschheit und ihr Untergang in der Sintflut 5,1—9,29: Namen 37, E. 24, J. 13.

3) Der Ursprung der neuen Menschheit und des Volkes Israel (Abraham) insbesondere 10,1—11,26: N. 7, E. 0, J. 7.

4) Abraham von der Geburt bis zur Beschneidung 11,27—16,26: N. 29, E. 0, J. 29.

5) Abraham von seiner Beschneidung bis zur Geburt Isaaks 17,1—20,18: N. 34, E. 15, J. 19.

6) Abraham von der Geburt Isaaks bis zu seinem Tode 21,1—25,18: N. 45, E. 18, J. 27.

7) Jakob von seiner Geburt bis zur Geburt seiner Söhne 25,19—28,22: N. 24, E. 6, J. 18.

8) Jakob von der Geburt der Söhne bis zum Tode Isaaks 29,1—37,1: N. 42, E. 32, J. 10.

9) Jakob und seine Söhne nach dem Tode Isaaks bis zu ihrem Tode, oder der Einzug Israels in Ägypten 37,2—50,26: N. 42, E. 30, J. 12.

Je drei dieser Sektionen gehören, wie man sofort sieht, enger zusammen. Demgemäß zerfällt die Genesis zunächst in 3 Teile, nämlich:

Liste 2

1) Die Urgeschichte der Menschheit 1,1—11,26: N. 114, E. 64, J. 50.

2) Die Geschichte Abrahams 11,27—25,18: N. 108, E. 33, J. 75.

3) Die Geschichte Jakobs 25,19—50,26: N. 108, E. 68, J. 40.

Die Genesis zerfällt also zunächst in 3 Teile, dann jeder Teil in 3 Sektionen oder Abschnitte. Diese 9 Sektionen zerfallen dann, wie sich später zeigen wird, in je 2 Abteilungen oder Divisionen. Die 18 Abteilungen zerfallen in je 2 Hauptstücke; nur eine Abteilung, die Geschichte Sems 11,10—26, teilt sich nicht. Wir erhalten also für die ganze Genesis 35 Hauptstücke. — Ein Blick in unsere erste Liste zeigt, daß die Geschichte Isaaks (21,1—37,1), gleich der Abrahams und Jakobs, 3 Sektionen umfaßt, von denen die erste auf die Geschichte Abrahams fällt, die beiden andern auf die Geschichte Jakobs.

II. Das Verhältnis der Gottesnamen zur Einteilung der Genesis

Wir geben zunächst ein Verzeichnis sämtlicher Gottesnamen der Genesis. Die großen und fetten arabischen Ziffern bezeichnen die

Jahwe, die kleinen und nicht fetten Ziffern die Elohim. Selbstverständlich sind in das Verzeichnis nur jene Elohim aufgenommen, die mit Jahwe synonym sind, für die also auch Jahwe hätte gesetzt werden können, d. h. jene Elohim, die als nomen proprium des wahren Gottes und nicht als nomen appellativum gebraucht sind; d. h. es sind jene Elohim ausgeschlossen, die wirklich oder dem Sinne nach im status constructus stehen. Es fehlen also in der Liste die 25 Elohim im status constructus: 9,6; 24,3. 3. 7. 12. 27. 42. 48; 26,24; 28,13. 13; 31,5. 29. 42. 42. 53. 53. 53; 32,10. 10; 33,20; 43,23; 46, 1. 3; 50,17. Ferner fehlen die 2 Elohim mit Suffixen: 31,20; 48,23. Endlich fehlen die 3 Elohim, die in der Phrase ‚einem zum Gotte sein‘ vorkommen, weil sie gleichsam ein Suffix tragen ‚jemandem sein zu seinem Gotte‘: 17,7. 8; 28,21. Daß auch jene 4 Elohim fehlen, wo das Wort ‚Götzen‘ bedeutet (sie stehen alle im status constructus oder mit Suffixen), braucht kaum bemerkt zu werden: 31,30. 32; 35,2. 4. — Das Verzeichnis folgt dem massoretischen Texte (M). Alles spricht dafür, daß er die Gottesnamen treu überliefert hat. Allerdings zeigt die LXX allerlei Abweichungen; aber man ist mit Recht darüber einig, daß auf sie inbetreff der Gottesnamen in der Genesis kein Verlaß ist. Der Samaritanus weicht 9mal von M ab[1]); aber 8mal geht hier die LXX (vgl. Holmes) mit M. Nur einmal folgen zufällig die meisten griechischen Handschriften dem Samaritanus, indem sie am Schluß von 35,9 ein zweites Elohim beifügen. Wir folgen trotzdem dem überall sonst bewährten M, dem hier auch die syrische Übersetzung und die Vulgata beistimmen[2]). — Als Elohim sind eingetragen alle jene Fälle, wo Elohim mit oder ohne Artikel als nomen proprium des wahren Gottes steht, aber nicht mit Jahwe verbunden ist. Die 20 Fälle (im 2. und 3. Kapitel), wo Jahwe Elohim sich findet, sind selbstverständlich als Jahwe gebucht. Wir wollen ja die Stellen, wo Jahwe steht, mit den Stellen, wo dieser Gottesname fehlt und nur Elohim sich findet, vergleichen. Zudem ist Elohim in jener Verbindung gleichsam eine appellativische Apposition zum Eigennamen Jahwe, aber nicht selbst eigentlicher Eigenname. — Nun folgt die Liste.

---

[1]) 7,1. 9; 14,22; 20,18; 28,4; 31,7. 9. 16; 35,9.

[2]) Vgl. hierüber Vetter, Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen, in der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1903.

Liste 3

I, 1. 2. 3. 4. 4. 5. 6. 7. 8. 9. 10. 10. 11. 12. 14. 16. 17. 18. 20. 21. 21. 22. 24. 25. 25. 26. 27. 27. 28. 28. 29. 31; II, 2. 3. 3. **4. 5. 7. 8. 9. 15. 16. 18. 19. 21. 22**; III, **1.** 1. 3. 5. 5. **8. 8. 9. 13. 14. 21. 22. 23**; IV, **1. 3. 4. 6. 9. 13. 15. 15. 16.** 25. **26**; || V, 1. 1. 22. 24. 24. **29**; VI, 2. **3.** 4. **5. 6. 7. 8.** 9. 11. 12. 13. 22; VII, **1. 5.** 9. 16. **16**; VIII, 1. 1. 15. **20. 21. 21**; IX, 1. 6. 8. 12. 16. 17. **26.** 27; || X, **9. 9**; XI, **5. 6. 8. 9. 9**; || XII, **1. 4. 7. 7. 8. 8. 17**; XIII, **4. 10. 10. 13. 14. 18**; XIV, **22**; XV, **1. 2. 4. 6. 7. 8. 18**; XVI, **2. 5. 7.** 9. **10. 11. 11. 13**; || XVII, **1.** 3. 9. 15. 18. 19. 22. 23; XVIII, **1. 13. 14. 17. 19. 19. 20. 22. 26. 33**; XIX, **13, 13. 14. 16. 24. 24. 27.** 29. 29; XX, 3. 6. 11. 13. 17. 17. **18**; || XXI, **1. 1.** 2. 4. 6. 12. 17. 17. 17. 19. 20. 22. 23. **33**; XXII, 1. 3. 8. 9. **11.** 12. **14. 14. 15. 16**; XXIII, 6; XXIV, **1. 3. 7. 12. 21. 26. 27. 27. 31 35. 40. 42. 44. 48. 48. 50. 51. 52. 56**; XXV, 11. || **21. 21. 22. 23**; XXVI, **2. 12. 22. 24. 25. 28. 29**; XXVII, **7. 20. 27.** 28; XXVIII, 4. 12. **13. 13. 16** 17. 20. **21.** 22; || XXIX, **31. 32. 33. 35**; XXX, 2. 6. 8. 17. 18. 20. 22. 22. 23. **24. 27. 30**; XXXI, **3.** 7. 9. 11. 16. 16. 24. 42. **49.** 50; XXXII, 2. 3. **10.** 29. 31; XXXIII, 5. 10. 11; XXXV, 1. 5. 7. 9. 10. 11. 13. 15; || XXXVIII, **7. 7. 10**; XXXIX, **2. 3. 3. 5. 5.** 9. **21. 23. 23**; XL, 8; XLI, 16. 25. 28. 32. 32 38. 39. 51. 52; XLII, 18. 28; XLIII, 29; XLIV, 16; XLV, 5. 7. 8. 9; XLVI, 2; XLVIII, 9. 11. 15. 15. 20. 21; XLIX, **18**; L, 19. 20. 24. 25.

Aus der Liste ersieht man, daß der Name Jahwe 165 mal in der Genesis steht, auch der Name Elohim 165 mal (vgl. Liste 2). Diese Gleichheit der Zahlen kann kein Zufall sein. — Liste 2 zeigt uns, daß die Patriarchengeschichte in 2 Teile zerfällt, die Geschichte Abrahams und Jakobs. Jeder Teil zählt genau 108 Gottesnamen. Das ist wieder kein Zufall[1]). — Aus Liste 1 entnehmen wir, daß

[1]) Interessant ist, was Dahlmann S. J. (Indische Fahrten I [1908] 40) schreibt: ‚Der buddhistische Rosenkranz besteht in Kambodscha aus 108 Körnern. Die Zahl 108 ist eine heilige Zahl bei den Buddhisten wie bei den Brahmanen. Bei der Geburt Buddhas wurden 108 Brahmanen her-

die Geschichte der Söhne Jakobs in 2 Sektionen (8. u. 9. Sektion) zerfällt, und daß jede der beiden Sektionen 42 Namen einschließt. Auch das ist nicht Zufall[1]. — Wir haben hiermit schon zur Ge-

beigerufen, um die Zukunft des „Auserwählten" vorauszusagen; 108 ist die Zahl der Bände, welche die lamaistische Sammlung der heiligen Bücher unter dem Namen Kahgyur darstellt. Wer diese Bücher in roter Tinte abschreibt, verfertigt eine Kopie, die 108mal verdienstlicher ist als eine Kopie in schwarzer Tinte, eine Kopie in Silber trägt 108mal mehr Verdienst ein als eine solche in roter Tinte und eine Kopie in Gold übertrifft die in Silber um den gleichen Wert. Die in allen buddhistischen Ländern hochverehrte Fußsohle Buddhas wird ebenfalls in 108 Felder eingeteilt. Überall ist die heilige Zahl 108 eingedrungen. In der weißen Pagode von Peking umgeben 108 Laternen das Hauptheiligtum. Wenn ein kaiserlicher Prinz oder eine Prinzessin stirbt, liegt 108 Lamas die Sorge für die Rezitation von Totengebeten ob. Köstlich ist der Gebrauch einer buddhistischen Sekte Chinas, 108 Bambushiebe für gewisse Verbrechen zu applizieren'. — Vielleicht darf man auch daran erinnern, daß die Patriarchengeschichte 2×108 = 216 Gottesnamen zählt. 216 ist 6×6×6; es entspricht also im Sexagesimalsystem, das die Babylonier gebrauchten, etwa unserer Zahl 1000 = 10×10×10. Die Zahl 60 hieß bekanntlich bei den Babyloniern šuššu, die Zahl 60×60 hieß šâr, die Zahl 10×60 nêr. — Da 108 = 9×12, sei hier noch auf Kuglers Auseinandersetzungen über die Symbolik der Neunzahl bei den Babyloniern und Orientalen hingewiesen. Vgl. Kugler S. J., Sternkunde und Sterndienst in Babel I (1909) 192.

[1]) Faßt man in der Patriarchengeschichte die Formel ‚Hae sunt generationes' ins Auge, welche nach ganz festen Gesetzen, die wir hier nicht auseinandersetzen wollen, an der Spitze gewisser Abschnitte in der Genesis auftritt und dieselben markiert und ziert, so erhält man: 1) Generationes Thare 11,27—25,11: N. 108, E. 33, J. 75. 2) Generationes Ismael 25,12—18: ohne Gottesnamen. 3) Generationes Isaac 25,19—35,29; N. 66, E. 38, J. 28. 4) Generationes Esau 36,1—37,1: ohne Gottesnamen. 5) Generationes Jacob 37,2—50,26: N. 42, E. 30, J. 12. — Man findet in den generationes Thare, d. h. in der Geschichte Abrahams 108 Gottesnamen, und in den folgenden Teilen der Genesis zusammengenommen, d. h. in der Geschichte Jakobs wieder 66+42 = 108 Gottesnamen. Desgleichen findet man in den generationes Jacob, d. h. in der letzten Sektion der Geschichte Jakobs (nach Isaaks Tod) 42 Gottesnamen. Geht man dann von 37,2 nochmals um 42 Gottesnamen rückwärts, so kommt man bis 29,1; d. h. man findet, daß die Geschichte der Söhne Jakobs von ihrer Geburt bis zu ihrem Tode durch den Tod Isaaks oder durch die Formel ‚hae sunt generationes Jacob' und ‚hae

nüge bewiesen, daß der Gebrauch der Gottesnamen in der Genesis nicht dem Zufall überlassen, sondern planmäßig geregelt ist. Diese Erkenntnis regt zu weiteren Untersuchungen an, um das gewonnene Resultat durch immer neue Beobachtungen zu bestätigen.

Betrachten wir zunächst die Geschichte Abrahams. In der 4. Sektion (vgl. Liste 1) sind 29 Jahwe ohne Elohim. Sehen wir im Texte näher zu, so finden wir, daß diese 29 Jahwe in 3 Gruppen zu je 7 Jahwe zerfallen, während die abschließende letzte Gruppe ein Jahwe mehr, also 8, erhält. Dadurch ist diese Sektion in 4 Hauptstücke mit je 7 (oder 8) Jahwe zerlegt. 1) Abrahams Geburt und Wanderung bis nach Ägypten, sein Gehorsam gegen Gottes Befehl zum Verlassen der Heimat und seine Frömmigkeit (Altäre!) 11,27 bis 12,20: N. 7, E. 0, J. 7. 2) Abrahams Uneigennützigkeit gegen Lot 13,1—14,24: N. 7, E. 0, J. 7. 3) Vorläufiges Bündnis Gottes mit Abraham 15,1—21: N. 7, E. 0, J. 7. 4) Ismael als Frucht dieses vorläufigen Bündnisses 16,1—26: N. 8, E. 0, J. 8. Je 2 dieser Hauptstücke gehören näher zusammen: a) Abrahams Tugend 11,27—14,24; b) Gottes Gnade gegen Abraham 15,1 bis 16,26. — Man sieht hier deutlich, daß die Gottesnamen planmäßig geregelt sind. Die ganze Sektion ist charakterisiert durch den ausschließlichen Gebrauch von Jahwe, eine Erscheinung, die sich bei keiner anderen Sektion der Geschichte Abrahams wiederholt. Die 4 Hauptstücke der Sektion sind klar markiert durch die überall gleiche Anzahl der Gottesnamen, und zwar sind es immer 7 (am Schlusse 8). Die Siebenzahl spielt überhaupt bei der Verteilung der Gottesnamen eine sehr bedeutsame Rolle, wie der aufmerksame Leser aus unsern Bemerkungen von selbst herausfinden wird.

In der 5. Sektion (vgl. immer Liste 1) nahmen 15 Elohim und 19 Jahwe Platz (17,1—20,18). Der Verfasser bildete daraus eine herrliche Inklusion. Er stellte 1 Jahwe an die Spitze, ein Jahwe an den Schluß und die übrigen 17 Jahwe als Kern in die Mitte. Die 15 Elohim teilte er dann in 2 möglichst gleiche Teile (7 und 8) und stellte die Hälften zu beiden Seiten des jahwistischen Kernes. Also: 1 J. + 7 E. + 17 J. + 8 E. + 1 J. Diese möglichst vollkommen symmetrische Verteilung der Gottesnamen in

sunt generationes Esau' in zwei Teile mit je 42 Gottesnamen zerlegt ist. Man stößt also auch auf diesem Wege, ohne die von uns nachgewiesene Einteilung der Genesis erkannt zu haben, auf alle hier geltend gemachten Gleichungen.

eine einzige Inklusion ist für diese Sektion charakteristisch. Durch dieselbe sind zugleich die 4 Hauptstücke der Sektion bestimmt. Der linke Flügel (1 J. + 7 E.) bildet das erste, der rechte (8 E. + 1 J.) das letzte Hauptstück. Der massige Kern mit 17 Jahwe spaltet sich in 10 + 7 Jahwe (Siebenzahl!) und bildet so die beiden mittleren Hauptstücke. 1) Feierlicher Abschluß des Bündnisses Gottes mit Abraham durch Einsetzung der Beschneidung, erste Verheißung Isaaks 17,1—27: N. 8, E. 7, J. 1. 2) Fortgesetzter vertrautester Verkehr Gottes mit Abraham, zweite Verheißung Isaaks, Abraham als Mittler zwischen Jahwe und Lot (Fürbitte für Sodom) 18,1—33: N. 10, E. 0, J. 10. 3) Die Zerstörung Sodoms 19,1—28: N. 7, E. 0, J. 7. 4) Im Anschluß an Sodoms Zerstörung die Blutschande in der Familie Lots und ihr Kontrast, die Keuschheit in der Familie Abrahams 19,29 bis 20,18: N. 9, E. 8, J. 1. Auch hier scheinen je 2 Hauptstücke näher verbunden zu sein: a) Die Gnade Gottes gegen Abraham, 1. u. 2. Erscheinung, 1. u. 2. Verheißung Isaaks 17,1—18,33. b) Die Treue Abrahams und seiner Familie gegen Gott (Keuschheit) oder die Zerstörung Sodoms mit den sich unmittelbar anschließenden Ereignissen 19,1—20,18. Daß die kunstvolle Stellung (Inklusion) der Gottesnamen und ihre Beziehung zu den 4 Hauptstücken in dieser Sektion nicht durch Zufall bewirkt sein kann, liegt auf der Hand.

In der 6. Sektion (21,1—25,18) haben wir 18 E. und 27 J. Man stellte 5 E. und 5 J. als Kern in die Mitte (beachte die gleiche Anzahl 5 und 5, eine gleichmäßige Mischung). Es blieben 13 E. und 22 J. übrig. Daraus bildete man 2 Inklusionen und stellte sie rechts und links neben die gleichmäßige Mischung als Kern. An die Spitze also stellte man eine Inklusion mit elohistischem Kern, d. h. der Kern erhielt 11 E., da 2 E. für die Inklusion am Schlusse zurückgestellt werden mußten. Vor diese 11 E. stellte man 2 J.[1]), dahinter 1 J., und die Inklusion war fertig. An den Schluß stellte man eine Inklusion mit jahwistischem Kern, d. h. der Kern erhielt 19 J., 1 E. ging voraus und 1 E. folgte. Wir haben also für diese Sektion folgendes Schema: (2 J. + 11 E. + 1 J.) + (5 E. + 5 J.) + (1 E. + 19 J. + 1 J.), also die herrlichste Symmetrie im Ganzen und in den 3 Teilen. Zufall? Damit sind auch die 4 Hauptstücke der Sektion gegeben. Die Inklusion an

[1]) Man wählte vielleicht 2 J. statt 1 J., um zur Zahl 14 (Siebenzahl) statt 13 zu gelangen. Auch die Inklusion am Schluß erhält so 21 = 3×7 Gottesnamen, nicht 22.

der Spitze bildet das 1., die gleichmäßige Mischung in der Mitte das 2. und die Inklusion am Schlusse das 3. Hauptstück. Dazu tritt als Anhang zum Tode Abrahams die Geschichte Ismaels, die keine Gottesnamen enthält; sie ist das 4. Hauptstück. 1) Die Geburt Isaaks und in Verbindung damit die Verstoßung Ismaels und das Bestreben Abimelechs, mit dem von Gott durch die wunderbare Geburt Isaaks so hoch ausgezeichneten Abraham Freundschaft zu halten 21,1—34: N. 14, E. 11, J. 3 (Inklusion). 2) Die Opferung Isaaks mit einer ganz kurzen nachträglichen Bemerkung (ohne Gottesnamen) über die Familie Nachors und die Geburt Rebekkas 22,1—24: N. 10, E. 5, J. 5 (mixtio aequalis). 3) Isaak und Rebekka gründen die neue Familie, Sara und Abraham aber sterben 23,1—25,11: N. 21, E. 2, J. 19 (Inklusion)[1]). 4) Die Geschichte Ismaels 25,12—18 (ohne Gottesnamen). Auch hier scheinen je 2 Hauptstücke näher verwandt zu sein. a) Der Knabe Isaak wird als Träger der göttlichen Verheißungen anerkannt vom Vater durch die Verstoßung Ismaels, von Gott durch die Erscheinung auf dem Berge der Opferung 21,1—22,24. b) Isaaks Vermählung und Abrahams Tod mit einem Anhange über Ismael 23,1—25,18. — Für die Geschichte Abrahams haben wir also das Gesetz entdeckt: ‚Wenn in einer Sektion Jahwe und Elohim verbunden vorkommen, so sind sie immer symmetrisch und in der Form von Inklusionen angeordnet, und die natürlichen Teile dieses symmetrischen Schemas markieren die 4 Hauptstücke der Sektion'. Dieses Gesetz ist charakteristisch für die Geschichte Abrahams. Hier findet es überall Anwendung, sonst finden sich solche Inklusionen nirgends in der Genesis.

Wir kommen jetzt zur 7. Sektion, der 1. in der Geschichte Jakobs 25,19—28,22. Hier begegnen uns 6 E. und 18 J. Man hat aus ihnen zunächst 4 E. und 4 J. abgesondert für eine ‚gleichmäßige Mischung', und diese ans Ende der Sektion gestellt. Es blieben

[1]) Hier entspricht der Inklusion im Schema der Gottesnamen aufs schönste die Inklusion des Inhalts. Das eine Elohim am Anfang (23,6) bestimmt die Erzählung vom Tode Saras, das eine Elohim am Schluß (25,11) die Erzählung vom Tode Abrahams, die 19 Jahwe in der Mitte gelten dem neuen Paare Isaak und Rebekka und ihrer Vermählung. Der Antritt des neuen Paares ist eingerahmt vom Rücktritt und Tod des alten Paares; demgemäß sind auch die 19 Jahwe in der Mitte eingerahmt von je 1 Elohim. Ist alles das Zufall?



2 E. und 14 J. Man stellte sie einfach nebeneinander, die Jahwe an die Spitze. Wir haben also: (14 J. + 2 E.) + (4 E. + 4 J.). Von den 4 Hauptstücken der Sektion ist jetzt das letzte durch die **mixtio aequalis** am Schlusse bestimmt. Die 3 andern erhält man, indem man genau aus der Mitte der 14 Jahwe, die an der Spitze stehen, 7 absondert, so daß ihnen 4 vorausgehen und 3 nachfolgen; oder, was dasselbe ist, indem man genau aus der Mitte der 16 Gottesnamen, welche als Juxtaposition der gleichmäßigen Mischung vorausgehen, 7 Gottesnamen absondert, so daß 4 Gottesnamen vorausgehen und 5 nachfolgen. Die 7 in der Mitte abgesonderten Gottesnamen (Jahwe) bilden jetzt das 2. Hauptstück, die 4 Gottesnamen (Jahwe) davor das 1., die 5 Gottesnamen (3 Jahwe und 2 Elohim) dahinter das 3. Hauptstück. 1) Jakob wird geboren und erkauft sich das Recht auf die Erstgeburt 25,19—34: N. 4, E. 0, J. 4. 2) Isaak wandert, gleich einem zweiten Abraham, mit Rebekka, gleich einer zweiten Sara, im Philisterlande 26,1—33: N. 7, E. 0, J. 7. 3) Esaus Frauen, Jakob erhält vom Vater den Segen der Erstgeburt 26,34—28,9: N. 5, E. 2, J. 3[1]). 4) Die Himmelsleiter 28,10—22: N. 8, E. 4, J. 4. — Je 2 dieser Hauptstücke scheinen näher verwandt zu sein. a) Der Knabe Jakob bereitet sich vor für den Segen der Erstgeburt 25,19—26,33. b) Der herangereifte Jakob wird als Träger der göttlichen Verheißungen anerkannt vom Vater durch den Segen der Erstgeburt, von Gott durch die Erscheinung der Himmelsleiter 26,34—28,22[2]).

---

[1]) Die Heiraten Esaus (26, 34—35 und 28,6—9) umgeben gleich einem Rahmen die Erzählung vom Segen der Erstgeburt (Inklusion). Sie gehören auch innerlich zu dieser Erzählung. Denn durch seine Heirat mit Hethiterinnen hat es Esau verdient, die Rechte der Erstgeburt zu verlieren.

[2]) Vielleicht ist es nicht zufällig, daß die Erzählungen von der Opferung Isaaks und von der Himmelsleiter beide die Form einer gleichmäßigen Mischung haben, die sonst nie in der Genesis vorkommt. Beide Stücke haben verwandten Inhalt: Isaak und Jakob werden in feierlichster Weise von Gott durch eine Erscheinung als Erben der göttlichen Verheißungen proklamiert. — Die 6. und 7. Sektion, die den Kern der Patriarchengeschichte ausmachen, scheinen eine Inklusion zu bilden: a) Isaak wird vom Vater und von Gott als Träger der Verheißung anerkannt 21,1—22,24; b) Isaak und Rebekka treten durch ihre Vermählung an die Stelle von Abraham und Sara 23,1—25,18; c) Isaak als 2. Abraham wandert mit Rebekka als einer 2. Sara 25,19—26,33; d) Jakob wird vom

In der 8. Sektion treffen wir 42 Gottesnamen, die in 3 gleiche Gruppen zu je 14 Namen verteilt sind: die 3 Gruppen haben der Reihe nach 5, 4 und 1 Jahwe. Die Jahwe stehen allemal an der Spitze der Gruppe, dann kommen die Elohim (Juxtaposition). Doch hat sich der Autor in 2 Gruppen je 1 Jahwe reserviert und dasselbe frei ohne Rücksicht auf das Schema verwertet, um damit einen besonders wichtigen Satz auszuschmücken: nämlich das Jahwe 30,24, das Josephs Geburt hervorhebt; und das Jahwe 31,49, das im hochwichtigen Vertrage zwischen Israel und den Aramäern die feierliche Beschwörung Labans auszeichnet. Durch diese drei Juxtapositionen sind auch drei Hauptstücke der Sektion bestimmt. Als viertes Hauptstück wird die Geschichte Esaus, ein Anhang zu Isaaks Tod, beigefügt (ohne Gottesnamen). 1) Die Söhne Jakobs werden in Mesopotamien geboren 29,1—30,24: N. 14, E. 9, J. 5. 2) Jakob trennt sich von Mesopotamien und Laban 30,25—32,3: N. 14, E. 10, J. 4. 3) Jakob in Chanaan bis zum Tode Isaaks 32,4—35,29: N. 14, E. 13, J. 1. 4) Die Geschichte Esaus 36,1—37,1 (ohne Gottesnamen). Je 2 dieser Hauptstücke scheinen näher verwandt zu sein. a) Jakob und seine Söhne in Mesopotamien 29,1—32,3. b) Jakob und seine Söhne in Chanaan mit Esaus Geschichte als Anhang 32,4—37,1.

In der 9. Sektion fanden, wie in der vorigen, 42 Gottesnamen ihren Platz. Man teilte sie aber hier in 3 ungleiche Gruppen, doch dabei möglichst einfach und symmetrisch, also in Gruppen zu 12, 18 und 12 Namen ($7\times6 = 2\times6 + 3\times6 + 2\times6$). Man stellte alle Jahwe der Sektion, nämlich 12, an die Spitze und ließ die Elohim folgen; es stehen also in der ersten Gruppe 12 Jahwe. Doch hat sich der Autor auch hier 1 Jahwe reserviert, um es ohne Rücksicht auf das Schema zur Auszeichnung einer besonders wichtigen Stelle zu verwerten. Für dieses Jahwe mußte dann ein Elohim in die erste Gruppe eintreten. Jenes reservierte Jahwe fand seinen Platz 49,18, d. h. genau in der Mitte des hochfeierlichen Segens Jakobs,

Vater und von Gott als Träger der Verheißungen anerkannt 26,34—28,22. Es entsprechen sich also a und d, ferner b und c. — In diesem Zusammenhange sei noch bemerkt, daß die Patriarchengeschichte mit einer Reise (Abrahams) nach Ägypten beginnt und mit einer Reise (Jakobs und seiner Söhne) nach Ägypten schließt (Inklusion). Außer diesen beiden kommt in der Genesis keine Reise nach Ägypten vor.



beim 6. von den 11 Abschnitten dieses Segens. Durch jene drei Gruppen der Gottesnamen sind auch drei Hauptstücke der Sektion bestimmt. Das vierte Hauptstück wird ihnen vorgelagert, es enthält keinen Gottesnamen. 1) Joseph wird nach Ägypten verkauft 37,2—36 (ohne Gottesnamen). 2) Judas Blutschande und ihr Kontrast, die Keuschheit Josephs 38,1—39,23: N. 12, E. 1, J. 11. 3) Die Brüder kommen zu Joseph nach Ägypten 40,1—45,28: N. 18, E. 18, J. 0. 4) Jakob mit der ganzen Familie läßt sich bei Joseph in Ägypten nieder 46,1—50,26: N. 12, E. 11, J. 1. Je 2 dieser Hauptstücke scheinen näher verwandt zu sein. a) Joseph in Ägypten 37,2—39,23. b) Die ganze Familie holt er zu sich 40,1—50,26. — Durch das Gesagte ist für die Geschichte Jakobs folgendes Gesetz festgestellt: ‚Wenn in einer Sektion Jahwe neben Elohim auftritt, so werden die Gottesnamen zu Juxtapositionen verbunden, in denen alle Jahwe bei einander an der Spitze stehen, worauf die Elohim folgen. Auch die Aufteilung der Sektionen in 4 Hauptstücke ist durch die Gruppierung der Gottesnamen angemessen angedeutet‘. Die 7. und 9. Sektion bilden je eine große Juxtaposition, während die 8. Sektion sich aus drei Juxtapositionen, denen 3 Hauptstücke entsprechen, zusammensetzt. Doch hat sich der Autor in der Geschichte Jakobs 3mal ein Jahwe für besonders wichtige Sätze reserviert und es ohne Rücksicht auf das Schema verwertet; desgleichen hat er die besonders feierliche Erscheinung der Himmelsleiter durch eine gleichmäßige Mischung der Gottesnamen ausgezeichnet, die er der durch das Schema geforderten Juxtaposition folgen ließ. Es herrscht also auch in der Geschichte Jakobs die weitgehendste und einfachste Gesetzmäßigkeit in der Anordnung der Gottesnamen, die nicht durch den Zufall allein erklärt werden kann. Es ist das eine der Geschichte Jakobs eigentümliche und nur in ihr sich immerfort wiederholende Gesetzmäßigkeit, durch die sie sich von der Geschichte Abrahams unterscheidet, die eine wesentlich andere Gesetzmäßigkeit zeigt: Die Geschichte Abrahams ist ausgezeichnet durch eine Reihe (3) von Inklusionen, die Geschichte Jakobs durch eine Reihe (5) von Juxtapositionen mit Jahwe an der Spitze.

Wir wenden uns schließlich zur Urgeschichte. Jede der drei Sektionen besteht aus zwei Abteilungen, die der Verfasser durch Überschriften leicht kenntlich gemacht hat. Für die 1. Sektion haben wir: 1) Das Hexaemeron 1,1—2,3: 35 Gottesnamen, alle Elohim; 2) Der Ursprung des Übels in der Welt durch die Sünde, die

dann besonders in der Familie der Kainiten heimisch ward 2,4—4,20: 35 Gottesnamen, fast alle (bis auf 5) Jahwe. Die gleiche Anzahl der Gottesnamen in den beiden Abteilungen und der durch die Abteilungen bestimmte Wechsel zwischen Jahwe und Elohim beweisen, daß hier Plan und Absicht gewaltet haben.

In der 2. Sektion werden uns zunächst (5,1—6,8) die Persönlichkeiten vorgestellt, die für die Geschichte der Sintflut maßgebend sind, nämlich Noe in seiner Abstammung von Adam und die Riesen; jener soll gerettet werden, diese werden untergehen. Dann folgt die Geschichte der Sintflut selbst mit Noes Leben nach der Flut (6,9 bis 9,29). In beiden Abteilungen sind Jahwe und Elohim gemischt, jedoch so, daß die erste Abteilung 7 Elohim (neben 7 Jahwe), die zweite 7 Jahwe (neben 17 Elohim) enthält. Auch dieses zweimalige Auftreten der Siebenzahl in einer die Einteilung der Sektion charakterisierenden Form wird niemand gern dem Zufall zuschreiben.

In der 3. Sektion endlich haben wir zunächst die Völkertafel nebst der Sprachverwirrung (10,1—11,9), dann die Abstammung Abrahams von Sem (11,10—26). Die 1. dieser Abteilungen enthält 7 Gottesnamen, alle Jahwe; die 2. ist ohne Gottesnamen. Das Auftreten der Siebenzahl dürfte auch hier kein Zufall sein[1]). — Damit haben wir konstatiert, daß auch in der Urgeschichte die Anordnung der Gottesnamen vielfach Plan- und Gesetzmäßigkeit zeigt

[1]) Jede der 6 Abteilungen, die wir so in den 3 Sektionen der Urgeschichte unterschieden haben, zerlegt sich wieder in 2 Hauptstücke, nur nicht die letzte derselben. Das Hexaemeron zerfällt in 2 Ternare (1,1—13; 1,14—2,3). Der Einzug der Sünde und der Übel in die Welt umfaßt die Geschichte des Paradieses (2,4—3,24) und der Kainiten (4,1—26). Von den Persönlichkeiten der Sintflut wird uns erst Noe in seiner Abstammung von Adam vorgestellt (5,1—32), dann die Riesen, welche untergehen (6,1—8). In der Geschichte der Sintflut und Noes wird erst der Verlauf der Sintflut berichtet (6,8—8,14; 12 Gottesnamen), dann Noes Leben nach der Sintflut (8,15—9,28; wiederum 12 Gottesnamen). Endlich haben wir in der Geschichte des Ursprungs der neuen Menschheit erst den Ursprung der verschiedenen Völker in der Völkertafel (10,1—32), dann den Ursprung der verschiedenen Sprachen bei denselben (11,1—9). Es bestehen also auch die Sektionen der Urgeschichte, wie alle andern Sektionen der Genesis, aus je 4 Hauptstücken; doch hat die 3. Sektion nur 3 Hauptstücke. Auf die Verteilung der Gottesnamen in diesen Hauptstücken wollen wir nicht näher eingehen.

und also nicht durch den Zufall erklärt werden kann, wie es die moderne Quellenscheidung tut.

Hier könnten wir unsern Aufsatz schließen. Denn es ist nicht unsere Aufgabe zu zeigen, daß in der Verteilung der Gottesnamen überall Plan und begründete Absicht walte. Es genügt zu zeigen, daß oft oder mehrere Male oder wenigstens einmal sich deutlich und unverkennbar Plan und Absicht offenbaren, um den reinen Zufall auszuschließen. Vermögen wir dann sonst keine besondern Gründe für die Wahl und Anordnung der Gottesnamen zu finden, so müssen wir das unserer Unkenntnis zuschreiben, welche die Absichten des Schriftstellers nicht mehr zu entziffern vermag; wir können auch annehmen, der Schriftsteller habe nur in einigen Punkten gewisse Gesetzmäßigkeiten walten lassen, sei aber im übrigen mit freier Willkür zu Werke gegangen. Trotzdem wollen wir noch auf einige weitere Gesetzmäßigkeiten aufmerksam machen, die kaum alle zusammen dem Zufall zugeschrieben werden dürfen.

Die Geschichte Isaaks, d. i. die 6., 7. und 8. Sektion, enthält im ganzen 111 Gottesnamen (vgl. Liste 1), d. h. sie hat ungefähr so viele Namen als die Geschichte der beiden andern Patriarchen (108) oder als die Urgeschichte (114), und zwar hält sie genau die Mitte zwischen jenen beiden Zahlen (108 u. 114). Dabei zählt die Geschichte Isaaks möglichst genau gleich viele E. und J., nämlich 56 E. und 55 J. Die J. sind wiederum möglichst genau in zwei gleiche Hälften geteilt (27 und 28), so daß die eine Hälfte (27) auf die Geschichte Isaaks vor dem Tode Abrahams und der Geburt Jakobs (auf die 6. Sektion), die andere Hälfte auf die Geschichte Isaaks nach jenen beiden Ereignissen (auf die 7. u. 8. Sektion) fällt, d. h. die eine Hälfte fällt auf die Geschichte Isaaks, soweit sie sich mit der Abrahams, die andere Hälfte auf die Geschichte Isaaks, so weit sie sich mit der Jakobs deckt; vgl. Liste 1. Die Geschichte Isaaks ist also durch eine Reihe von Zahlengleichungen ausgezeichnet, die wohl kaum alle durch Zufall entstehen konnten.

Aus Liste 2 ersieht man, daß die Geschichte Abrahams 33 E. und 75 J., also mehr J. als E. zählt, daß sie also jahwistisch ist. Dagegen sind die Urgeschichte und die Geschichte Jakobs beide elohistisch. Die Genesis ist also symmetrisch zusammengesetzt aus einem jahwistischen Kern und zwei elohistischen Flanken. — Betrachtet man nun Liste 1, so erkennt man, daß in der elohistischen Urgeschichte die letzte (3.) Sektion jahwistisch ist, d. h. die Urgeschichte ist durch eine jahwistische

Schlußsektion mit der folgenden jahwistischen Geschichte Abrahams verkettet (Konkatenation). Eine entsprechende Beobachtung macht man bei der elohistischen Geschichte Jakobs. Ihre erste (die 7.) Sektion ist jahwistisch, und so ist auch die Geschichte Jakobs mit der Abrahams verkettet. — Von den 9 Sektionen der Genesis sind also die 5 mittleren Sektionen jahwistisch, je zwei Sektionen am Anfang und Schluß des Buches sind elohistisch. Und so besteht auch unter diesem Gesichtspunkte die Genesis wiederum aus einem jahwistischen, vollkommen zentral gelegenen Kern und zwei elohistischen Flanken. — Sollte diese Symmetrie nur Zufall sein?[1])

Noch eine Beobachtung aus Liste 1 sei hier erwähnt. Die 75 J. der Geschichte Abrahams zerfallen in 27 J. in der 6. Sektion und (29 + 19) J. in der 4. und 5. Sektion; $75 = 3 \times 5^2$ ist also zerlegt in $3 \times 3^2 + 3 \times 4^2$, d. h. $5^2 = 25$ ist ‚pythagoräisch' geteilt[2]).

Auf dieselbe ‚pythagoräische' Teilung stoßen wir noch ein zweites Mal in der Liste 1. Die 5 jahwistischen und zentral gelegenen Sektionen des Buches (die 3. bis 7. Sektion) haben zusammen 7 + 29 + 19 + 27 + 18 = 100 = 4×25 J. Auch diese 4×5^2 J. sind ‚pytha-

[1]) Auf Abraham entfallen 33 Elohim; das ist ganz genau der 5. Teil aller E. und der 10. Teil aller Gottesnamen des ganzen Buches. Dagegen kommen auf die Urzeit und Jakob fast genau je 66 E. (eigentlich 64 = 66 — 2 und 68 = 66 + 2); vgl. Liste 1. Es sind also die E. des Buches in 5 gleiche Teile geteilt; ein Teil (genau 33) ist dem Abraham zugewiesen; je 2 Teile aber der Urzeit und Jakob. Urzeit und Jakob sind also an E. gleich reich und besitzen jeder das Doppelte von Abraham. In dieser denkbar einfachsten Weise ist bewirkt, daß die Geschichte Abrahams als Kern des Buches jahwistisch ist, während die beiden Flanken elohistisch sind und dabei ungefähr gleich viele E. zählen. Können diese wiederholten einfachen Proportionen (1 : 2) und die genaue Berechnung der E. bei Abraham auf 33 und der dadurch bewerkstelligte ungemein einfache und symmetrische Aufbau des Buches als Erzeugnis des blinden Zufalls gelten?

[2]) Es scheint, daß schon von den ältesten Zeiten her die Baumeister und Landmesser des Orients durch Erfahrung erkannt hatten, daß ein Dreieck mit den Seiten 3, 4 und 5 (zB. 3 Meter, 4 Meter, 5 Meter) immer rechtwinklig ist, und daß der rechte Winkel der Seite 5 gegenüberliegt. Man war auch darauf aufmerksam geworden, daß $3^2 + 4^2 = 5^2$. Damit war der pythagoräische Lehrsatz in seiner Allgemeinheit keineswegs erkannt und noch viel weniger schon bewiesen. Das Dreieck mit den Seiten 3, 4 und 5 nennt man ‚pythagoräisches' Dreieck. Vgl. M. Cantor, Vorlesungen über Geschichte der Mathematik[3] I (1907) 49. 106.

goräisch' zerlegt in $4 \times 3^2 = 36$ und $4 \times 4^2 = 64$ J. Die 36 J. fallen auf die 3. und 4. (7 + 29), die 64 J. auf die 5., 6. und 7. Sektion (19 + 27 + 18). Die Jahwe im Kerne des Buches sind also immer ‚pythagoräisch' geteilt, mag man nun als Kern des Buches alle 5 zentralen Sektionen oder bloß die Geschichte Abrahams ansprechen. — Es bleibt zu überlegen, ob dieses zweimalige Auftreten der ‚pythagoräischen' Teilung genau im Zentrum des Buches mehr als bloßer Zufall ist[1]).

Hier nehmen wir Abschied von unserem Gegenstande. Wie immer man über manche Einzelheiten, die wir vorbrachten, denken möge, es scheint der volle Beweis dafür erbracht zu sein, daß die Anordnung der Gottesnamen im massoretischen Texte mehrfach Plan, Absicht und Kunst deutlich an der Stirn trägt und nicht durch bloßen Zufall erklärt werden darf. Die Folgerungen, welche sich daraus für die neuere Urkundenhypothese ergeben, überlassen wir dem Urteile des Lesers.

---

[1]) Unsere Einteilung der Genesis in 3 Teile und 9 Sektionen ist durch den Inhalt des Buches allein schon in hinreichendster Weise gerechtfertigt. Es sei aber hier doch kurz bemerkt, daß dieselbe durch eine Reihe von Gesetzmäßigkeiten in Anordnung der Gottesnamen, die wir in dieser Arbeit aufgezeigt haben, sehr wirksam bestätigt wird.

Die Gewalt der Regularbeichtväter über Gelübde

Von **Franz Rett** — St. Peter bei Aspang N.-Ö.

Fast alle heutigen Moraltheologen stimmen darin überein, daß die zum Beichthören approbierten Priester jener Orden und Kongregationen, die sich der vom apostolischen Stuhle entweder direkt verliehenen oder durch die communicatio privilegiorum erlangten Vorrechte der Regularen erfreuen, die Gläubigen sowohl im Beichtstuhle als auch außerhalb desselben von ihren Gelübden lösen können. Zweck vorliegender Zeilen ist nun, an der Hand kirchlicher Dokumente darzulegen, ob den genannten Regularen eine Gewalt über Gelübde zusteht, wie weit dieselbe gehe und auf welchem rechtlichen Grunde sie fuße.

Die erste Konzession, auf welche die Autoren sich stützen können, ist die von Innozenz VIII erteilte Vollmacht, die einer großen Zahl von Beichtvätern des Franziskanerordens zugute kam. Dieser Papst bevollmächtigte jene Beichtväter des genannten Ordens, die nach der von ihm festgesetzten oder gutgeheißenen Form alljährlich dem Bischof ‚präsentiert' würden, alle jene Gelübde zu dispensieren, von denen die Bischöfe entbinden könnten, ausgenommen aber die Gelübde, Wallfahrten ultra duas dietas zu unternehmen[1]).

Zu dieser Vollmacht ist zu bemerken: 1) sie wird als durch keine Bulle, noch durch ein Reskript, sondern nur vivae vocis

[1]) Cf. Casarubios, Comp. privil., verb. ‚Dispensatio' n. 16; verb. ‚Absolutio quoad saeculares primo', n. 12; s. auch Rodriguez, tom. I., qu. 63, art. 3.

oraculo gegeben überliefert und ist nicht authentisch; dies beweist uns das kleine o, das Casarubios derselben beifügt, womit er sagen will: ,oraculum non authenticum'[1]). — Hiezu kommt, daß Gregor XV alle mündlich erteilten Vollmachten, die irgendwelchen ,Kollegien, Kapiteln, Orden, Gesellschaften . . . und Kongregationen, sowie ihren respektiven Vorgesetzten . . ., mögen sie wie immer genannt werden . . . und noch so sehr exempt sein', zugute kamen, widerrief[2]). Der Papst erklärt ausdrücklich, daß die Aufhebung der Privilegien pro utroque foro geschehe. Er nahm indes jene aus, die auf Bitten der Könige verliehen oder durch die Handschrift eines Kardinals beglaubigt waren.

Urban VIII hob sogar die soeben genannten Privilegien auf[3]), erklärte aber durch eine spätere Konstitution[4]), daß die Vorrechte, deren mündliche Erteilung durch jene Offizialen und Ministri bezeugt wird, denen von amtswegen betreffs der Aussprüche des Papstes Glauben beizumessen ist, nicht aufgehoben seien.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß die Erteilung eines Privilegs mindestens auf die letztgenannte Art sich beweisen lassen muß. Und selbst dann wäre das in Frage stehende Privileg durch Klemens XII sicher aufgehoben worden, da derselbe[5]) abermals nicht nur verschiedene mündlich erteilte Vollmachten, sondern auch die Privilegien und Indulte widerrief, welche seine Vorgänger durch Reskripte erteilt hatten. Er ließ nur jene Vollmachten in Kraft bestehen, die durch ein apostolisches Sendschreiben, ein Breve, durch ein vom Heil. Stuhle approbiertes Reskript einer hl. Kongregation verbürgt waren oder von der hl. Pönitenziarie gegeben wurden. Selbstverständlich bezog sich die Revokation auch nicht auf die allgemeinen Privilegien des Klerus oder der Ordensleute[6]), wohl aber auf Privilegien, die gewissen Orden, Gesellschaften usw. verliehen waren. — Unter den zurückgenommenen Privilegien zählt Klemens XII

---

[1]) Cf. Casar., Comp. priv. l. c.

[2]) Cf. Const. ,Romanus Pontifex' ddo. 2. Jul. 1621.

[3]) Const. ,Alias felicis recordationis', ddo. 20. Dez. 1631.

[4]) Cont. ,Alias felicis recordationis', ddo. 11. Apr. 1635 (Die Einleitungsworte beider Konstitutionen sind gleich).

[5]) Const. ,Romanus Pontifex', ddo. 12. Febr. 1731.

[6]) Cf. Lezana, verb. ,Oracula' n. 5; idem ap. Salmaticenses, cap. II. punct. VI, n. 53.

in der erwähnten Konstitution auf: ‚... VI. *Dispensandi* seu **commutandi vota quaecumque, licet simplicia dumtaxat, ac iuramento minime confirmata**‘. — Durch diese klaren Worte ist jeder Zweifel ausgeschlossen und es nützt den Verteidigern des Privileges nichts, sich auf Klemens VIII zu berufen, der[1]) alle Privilegien der Minderbrüder, seien sie auch **vivae vocis oraculo** gegeben, konfirmiert hatte, ohne sie einzeln zu nennen, und sie dadurch **quasi in globo** eben durch diese Konstitution zu kodifizierten, geschriebenen gemacht hatte, wie einige Autoren behaupten wollen[2]); denn Klemens XII hat ein solches Privileg, wo immer es existieren mochte, zurückgenommen. Auch die Erklärung Leos X[3]), ‚die mündlich gegebenen Vollmachten hätten ebensolche Geltung wie die durch eine Bulle oder ein Breve erteilten — **et hoc in foro conscientiae tantum**‘, tut aus demselben Grunde nichts zur Sache. — Eine Neuerteilung des Privileges nach Klemens XII, sei es durch eine Bulle, ein Breve oder **vivae vocis oraculo** müßte sich erst erweisen lassen. Es läßt sich auch nicht feststellen, daß die von Urban VIII zurückgenommenen Privilegien jemals erneuert worden seien.

Um nun nochmals auf die eingangs erwähnte, von Innozenz VIII erteilte Vollmacht zurückzukommen, so sei darauf hingewiesen, daß sie[4]) sich erstens nicht auf alle Gelübde außer den päpstlich reservierten erstreckt, da ja alle **vota peregrinandi ultra duas dietas** von ihr ausgenommen sind, und ferner, daß nicht einmal alle Beichtväter des Franziskanerordens sich derselben erfreuten, sondern nur jene, die nach der von Innozenz VIII angegebenen Form präsentiert und approbiert waren, und deren Vollmacht nur je ein Jahr dauerte. Wäre also die Geltung dieser Vollmacht außer Zweifel, so könnte sie doch nie ein Fundament für ein so weitgehendes Privileg bieten, kraft dessen alle Ordensbeichtväter alle Gelübde mit Ausnahme der reservierten lösen könnten, wie manche wollen[5]).

---

[1]) Const. ‚Ratio pastoralis officii‘, ddo. 20. Dez. 1597.

[2]) Cf. Reiffenstuel n. 160; Schmalzgr. n. 242; Lezana tom. IV. verb. ‚Oracula‘ n. 7.

[3]) Cf. Alph. de Casarubios, Comp. Privil.

[4]) Cf. Rodriguez, tom. I. qu. 63.

[5]) Cf. Lezana, tom. I. cap. 19 n. 22. — Miranda, tom. I. qu. 48, art. III; Billuart, tom. II. Tract. de relig., dissert. IV, art. 8. § 4.

Und doch dient diese Konzession den Verteidigern des Privilegs als eine ihrer hauptsächlichsten Stützen!

Von Papst Eugen IV wurde den Benediktinern der Kongregation der hl. Justina die Vollmacht erteilt[1]): ,vota omnia *permutare,* ac in omnibus et singulis casibus, etiam ordinariis . . . reservatis, cum eis (i. e. fidelibus dispensare, praeter eas censuras etc. etc., de quibus esset merito Sedes Apostolica consulenda'[2]). Diese Konstitution spricht ganz klar nur von der Vollmacht, Gelübde umzuändern; der Ausdruck dispensare bezieht sich doch augenscheinlich nur auf die casus reservati; obschon wir nach dem heutigen juristischen Sprachgebrauche absolvendi sagen würden, ist der in der Konstitution gebrauchte Ausdruck dispensandi für kirchliche Strafen verständlich und, insoferne er allgemeiner ist, auch deshalb besonders gerechtfertigt, weil der Papst die Irregularitäten wohl mit einbegriffen wissen wollte, die ja ,dispensiert' werden. Miranda[3]) dehnt unbegreiflicherweise die Dispensvollmacht, die in diesem Dokumente enthalten ist, auf Gelübde aus, findet aber berechtigten Widerspruch[4]). Durch die communicatio privilegiorum ist nun das Recht der Regularen, Gelübde umzuändern, nach dieser Konstitution sicher; aber als ebenso sicher ist auch die Ungültigkeit der Vollmacht, sie zu dispensieren, zu erkennen.

Nur scheinbar günstiger ist für die Verteidiger des in Frage stehenden Privileges eine von Eugen IV erteilte Vollmacht. Derselbe erteilte den Obern der Vallisoletaner Benediktiner das Recht, drei oder vier aus den Beichtvätern zu deputieren mit der Befugnis, jene Gläubigen, die im Kloster oder dessen Kirche sich befinden oder dorthin sich begeben, von Reservaten zu absolvieren und deren Gelübde zu lösen und sie umzuändern, auch jene, die dem Bischof reserviert seien[5]).

---

[1]) Const. ,Etsi quaslibet' a. 1436. Diese Konstitution findet sich (nach Concina, tom. III 332) im Bull. Cassin. und im alten Bullarium des Dominikanerordens.

[2]) Cf. Casarub., verb. ,Absolutio, specialiter', n. 19; verb. ,Dispensatio', n. 29. — S. auch Rodriguez, Miranda, Concina s. l.

[3]) Tom. I. qu. 48.

[4]) Lezana, tom. l. cap. 19. n. 22.

[5]) Casarub., Privil. ad verb.: ,*Absolutio quoad saeculares secundo*', n. 16. — Lezana, tom. IV. verb. *Votum*, n. 22, woselbst das Reskript in extenso sich findet.

Wie Rodriguez und Miranda[1]) sagen, läßt sich aus diesem Reskript keine allgemein gültige Vollmacht ableiten. Denn zunächst galt es nur für das eine angegebene Kloster. Wenn indes Pius II das Reskript wirklich auf die übrigen Ordenshäuser ausgedehnt hat, die den Vallisoletanern irgendwie angegliedert seien[2]), so ist zu beachten, daß nur drei oder vier Beichtväter, die ad nutum Superioris gewechselt werden konnten, die Vollmacht erhalten konnten, und in ihrer Ausübung an die Kirche und das Kloster ihrer Niederlassung gebunden waren. Auch galt die Vollmacht nur solange, als sie in regularer Observanz lebten. Eine allgemeine Vollmacht betreffs aller Ordensbeichtväter läßt sich hieraus auf keinen Fall folgern, wie gegen Lezana[3]) sehr richtig Billuart[4]) beweist.

Würden wir indes mit Lezana annehmen, das Privileg sei (mit den angeführten Beschränkungen) auf alle Regularen durch die communicatio privilegiorum übergegangen, so steht einem Fortbestande des Privileges ein anderer, nicht zu erschütternder Grund entgegen, den wir bald näher aufzeigen werden.

Zunächst könnte jemand fragen, warum die genannte Vollmacht nicht durch die communicatio privilegiorum auf alle Orden, die in derselben einbegriffen sind, ausgedehnt werden könnte. Es steht ja diese communicatio privilegiorum durch eine Zahl päpstlicher Bullen, wie solche Julius II, Leo X, S. Pius V erließen, außer Frage[5]). Wer insbesondere die Bulle Dudum vom 10. Dezember 1519 liest, in der Leo X ausdrücklich erklärt ‚omnes et singulas gratias, concessiones, . . . praerogativas, favores, . . . facultates, privilegia, indulta, . . . qualiacunque . . .‘, die einem in der Bulle genannten Orden verliehen seien, seien hiemit jedem einzelnen derselben durch die communicatio verliehen, der wird die durch verschiedene andere päpstliche Bullen[6]) anderen Orden

---

[1]) Rodriguez tom I. qu. 63. — Miranda tom. I. qu. 48.

[2]) Cf. Casar. l. c.

[3]) Tom. IV. verb. *Votum* n. 22.

[4]) Tom. II. tract. de relig. diss. 4 art. 8 § 4. — Auch Lezana hatte früher (tom. I. cap. 29) die Ausdehnung dieses Privilegs geleugnet.

[5]) Cf. Reiffenstuel l. V. tit. 33. — Ferraris, verb. *Privilegium*, art. I. n. 23.

[6]) Cf. Emmanuel Rodericus ‚Quaestiones regulares‘, t. I. qu. 55; Barbosa, ‚Juris eccles. univ.‘ l. 1 c. 41; Elbel, t. I. n. 507; Salm. n. 90.

gewährte Kommunikation ebenso strikt auffassen müssen. Daß dieselbe noch heute zu Recht besteht, läßt sich aus dem Breve Dolemus Leo XIII entnehmen, in welchem er ausdrücklich alle Privilegien usw. bestätigt, die der Gesellschaft Jesu auch *per communicationem* zukommen.

Doch dagegen ist zu sagen, daß das Privileg, Gelübde zu dispensieren, als ein solches zu betrachten ist, das einer besonderen Erwähnung wert ist, selten verliehen wird und der ordentlichen Gewalt der Bischöfe, die vi muneris von Gelübden entbinden können, Eintrag tut. Nun sagt Monacellus[1]), der sich hinwieder auf Pignatelli beruft[2]), von der Kommunikation seien jene Privilegien ausgeschlossen: ‚speciali nota digna, vel quae raro conceduntur, vel demum iurisdictioni ordinariae Episcoporum sunt praeiudicialia et laesiva‘. — Daß das Privileg, von Gelübden zu dispensieren, ein solches ist, das selten verliehen wird, beweisen wir noch am Schlusse unserer Abhandlung.

Ist nun schon die Ausdehnung dieses Privilegs auf die übrigen Orden äußerst unwahrscheinlich, so wird dasselbe in seinem Fortbestande schließlich dadurch völlig hinfällig, weil es als aufgehoben bezeichnet werden muß, u. zw. durch Klemens XII[3]). Dieser Papst widerrief jene Vollmachten, die seine Vorgänger entweder mündlich oder durch ein Reskript gegeben hatten, einerlei, ob sie direkt aus den Händen eines Papstes stammen oder im Auftrage eines solchen von einem Kardinal oder einem andern Offizial oder Beamten der vorangehenden Päpste bezw. des apostol. Stuhles unterschrieben oder gesiegelt wurden. Wir haben diese Verfügung des Papstes schon weiter oben ausführlich behandelt, weshalb wir uns hier nicht nochmals damit eingehend zu befassen brauchen. Doch sei es gestattet, darauf hinzuweisen, daß die Konstitution des erwähnten Papstes unter den zurückgenommenen Vollmachten ausdrücklich erwähnt: a) facultas relaxandi iuramenta quaelibet, etiamsi de nullo cuiusquam agatur damno seu praeiudicio; b) facultas dispensandi seu commutandi vota quaecumque, licet simplicia dumtaxat, ac iuramento minime confirmata‘.

[1]) Cf. Formulare legal. pract. Supplem., p. 109 n. 444, ed. IIIa, Romae a. 1844.

[2]) Consult. 1 n. 32—34, tom. X.

[3]) Const. ‚Romanus Pontifex‘ ddo. 12. Febr. 1731.

Es bleibt nur die Untersuchung übrig, auf welche Weise den Vallisoletaner Benediktinern die besprochene Vollmacht zuteil wurde. Denn die angeführte Bulle annulliert jene Vollmachten nicht, die durch ein apostolisches Sendschreiben, durch ein vom hl. Stuhle gutgeheißenes Reskript einer Kongregation oder durch die hl. Pönitenziarie gegeben wurden (wie die Konstitution ausdrücklich bemerkt), sondern nur die mündlich oder durch ein päpstl. Reskript (usw.; s. oben) gegebenen. — Nun wurde aber diese Vollmacht eben gerade durch ein päpstliches Reskript, genauer gesagt, durch ein im Namen des Papstes von einem zuständigen Offizialen ohne Vermittlung einer Kongregation unterzeichnetes Reskript verliehen und wurde daher durch die erwähnte Konstitution zurückgenommen. Die Fakultät wurde nämlich auf ein Bittgesuch der Mönche gewährt und mit der Klausel: ‚Concessum C. Ariminen.‘ demselben zugeschickt[1]).

Wenn darum auch die erwähnte Vollmacht später von Julius II auf die ganze Kongregation der Benediktiner, der die Vallisoletaner angehörten, mündlich[2]) ausgedehnt wurde[3]), so tut dies für unseren heutigen rechtlichen Standpunkt wegen der erwähnten Revokation nichts mehr zur Sache, mag man nun die Kommunikation der Ordensprivilegien soweit auslegen, als man will.

Eine weitere Konzession, die wir zu beachten hätten, ist die von Sixtus V dem Generalvikar der reformierten Dominikaner in Kastilien gegebene. Dieser Papst[4]) gewährte den reformierten Dominikanern die Vollmacht, Wallfahrts- und Abstinenzgelübde zu kommutieren, die sonst der Ordinarius kommutieren könnte, aber nur in Abwesenheit desselben und wenn die Gläubigen dieselben nicht leicht erfüllen können[5]). Die Gültigkeit dieser sehr beschränkten Vollmacht und ihre Ausdehnung auf andere Orden durch die communicatio privilegiorum ist unanfechtbar. Doch ist die-

[1]) Cf. Bullar. Rodriguez in Bullar. Eugenii IV n. 25, zitiert von Lezana, tom. IV. verb. *Votum* n. 22.

[2]) Cf. Concina, tom. III, der sich auf Passerini beruft.

[3]) Wie weiter oben bemerkt, hat auch Pius II das Privileg auf die dem Vallisoletaner Ordenshause verbundenen Stifte ausgedehnt.

[4]) Const. ‚Sedis Apostolicae . . . Vicario generali Ordinis Praedicatorum, Reformatorum nuncupatorum‘ a. 1478. S. Bull. Ord., tom. III.

[5]) Cf. Concina, tom. III. pag. 323, n. XI.

selbe keine **Dispensvollmacht**, sondern nur eine sehr beschränkte Vollmacht, Gelübde zu kommutieren.

Ein weiteres Dokument, das unserer Untersuchung harrt, ist eine von Sixtus IV an die Minimi gerichtete Bulle[1]). Kraft derselben erhalten die Minimi nebst anderen auch die Vollmacht, ‚vota quaecunque permutandi et relaxandi et poenitentiam salutarem iniungendi'[2]). Dazu ist zu bemerken, daß die Klausel ‚poenitentiam salutarem iniungendi', die der facultas relaxandi beigefügt ist, einer Kommutationsvollmacht zum Verwechseln ähnlich sieht und darum der Passus ‚(vota) relaxandi et salutarem poenitentiam iniungendi' wohl nur eine Tautologie des ersten Passus ‚vota . . . permutandi' ist. Derartige Pleonasmen sind doch bekanntlich in apostolischen Bullen, namentlich in den älteren, nichts seltenes, und wenn jemand sagt, der Ausdruck ‚poenitentiam iniungendi' sei für ‚commutandi' nicht zutreffend, dem halten wir entgegen, daß auch der Ausdruck ‚relaxandi' (statt dispensandi) nicht sonnenklar ist und sich auf eine Kommutation ganz wohl anwenden läßt.

Dies ist eine wichtige meritorische Frage. Abgesehen davon, daß die Vollmacht: ‚vota *quaecumque*' (also auch die **reservierten!**) zu kommutieren oder zu lösen, an sich schon Bedenken erregen muß und heute in solcher Ausdehnung (betreffs der reservierten) von niemand behauptet wird[3]); abgesehen ferner davon, daß schon Casarubios selbst die Geltung der Bulle für die **Weltleute** in Zweifel zog: ergibt eine klare Untersuchung derselben, daß dieselbe eine Vollmacht, in Gelübden zu dispensieren, nicht begründen kann.

Zunächst sei bemerkt, daß Fulgentius Cuniliati in den beiden ersten Auflagen seiner Moraltheologie daran festhielt, die Bulle beziehe sich auch auf die Weltleute; in der 3. Auflage aber, die 1786 in Venedig erschien, erklärte er[4]) ausdrücklich, er habe nun die Bulle selbst in Augenschein genommen; es sei klar, daß in derselben nur den Obern des besagten Ordens eine Vollmacht betreffs ihrer Untergebenen eingeräumt sei[5]).

---

[1]) Const. ‚Sedes Apostolica' a. 1474.

[2]) Cf. Casarub., verb. ‚*Absolutio quoad saeculares secundo*'.

[3]) **Wann** aber wäre eine Einschränkung, bezw. eine Belassung der Vollmacht auf die vota *non* reservata gegeben worden?

[4]) Tom. I. tract. IV. cap. 10, De voto § V; De deobligatione a voto, n. XVI.

[5]) Cf. auch Salmantic. s. l., n. 95.

Zwar sagt nun Hieronymus von Sorbo[1]), ‚daß die (Regular-) Beichtväter jene Gelübde kommutieren können, welche die Bischöfe kommutieren können, u. zw. durch die Gewährung Sixtus IV, die den Minimi zuteil wurde und die nach der Erklärung Julius II nicht bloß auf die Ordensbeichtväter sich erstreckt, sondern auch auf die Weltleute'. Wo, wann und wie diese Erklärung erfloß, läßt sich nicht feststellen. Sollte sie etwa mündlich erflossen sein? Jedenfalls haben wir hiefür gar keinen stichhältigen Beweis. Sollte indes diese Erklärung sich als authentisch, obschon etwa mündlich gegeben, nachweisen lassen; sollte sie ferner, da sie nicht als neue Gewährung, sondern nur als strikte Erklärung eines Dubium zu fassen ist, etwa nicht als zurückgenommen erwiesen sein: so besagt sie im allergünstigsten Falle nur, daß die Minimi und per communicationem die übrigen Regularen die facultas vota commutandi haben. Dies sagt auch der obenerwähnte Hieronymus von Sorbo[2]). In diesem Falle wären wir also mit unserer obigen Lösung der meritorischen Frage im Rechte, indem wir das ‚relaxandi' nur als eine Tautologie des ‚dispensandi' auffaßten, einerlei, ob wir das ‚poenitentiam iniungendi' als einen neuen Hinweis auf die Kommutationsvollmacht betrachten dürfen oder nicht; kurzum: Wenn wir Hieronymus Glauben beimessen wollen, Julius II habe die Bulle Sixtus IV so erklärt, dann müssen wir ihm auch glauben, daß laut dieser Erklärung bloß eine Vollmacht zur Kommutation der Gelübde bestehe, u. zw. der nicht reservierten[3]).

Nichtsdestoweniger könnten die Regularen wegen der besagten Erklärung Julius II allein tuta conscientia die Vollmacht, Gelübde umzuändern, nicht gebrauchen, da sie ganz unsicher und unverbürgt ist; sie besitzen dieselbe aus einem andern, soliden Grunde. Wir kommen darauf zurück.

Bevor wir uns bestimmten Quellen zuwenden, wollen wir noch zwei unverbürgte Konzessionen kurz abtun. Martin V soll[4]) den

---

[1]) Annotationes ad Casar., p. 77. — Er beruft sich auf Corduba.

[2]) AaO. pag. 77.

[3]) Die erklärenden Worte Julius' II lassen keinen Zweifel zurück, da sie zu bestimmt lauten (s. das besagte Comp. Priv.); doch steht ihre Authentizität in Frage.

[4]) Salmatic. l. s.; Rodriguez, tom. I. q. 63 art. 3; Miranda, tom. I. q. 48, art. 3. — Im Compend. Benedictionum Vallisoleti pag. 45 sq. soll hievon gleichfalls die Rede sein.

Mendikanten gestattet haben, daß ihre vom Bischofe approbierten Beichtväter von allen Gelübden, selbst den den Bischöfen reservierten, entbinden können. Daß diese Behauptung keinen genügenden Grund für die Haltbarkeit der dem Privilegium günstigen Ansicht bietet, ist klar, denn die wenigen Autoren, die sich auf diese in der Luft hängende Gewährung einlassen, zitieren weder eine Bulle, noch ein Reskript, noch einen mündlichen Ausspruch des Papstes; noch mehr: sie sagen nicht einmal, ob eine Bulle, ein Reskript oder ein mündlicher Spruch des Papstes das Fundament ihrer Behauptung bilde, oder ob sie eben — wie in manchen Dingen so viele andere! — sich nur auf eine Tradition verließen, die als verbürgt nicht nachzuweisen sei. — Wer wird es aber wagen, ein unverbürgtes Privileg zu gebrauchen?

Da eine sichere Quelle nicht nachweisbar ist, so könnte sich diese Konzession höchstens auf ein päpstliches Privatschreiben oder auf eine mündliche Äußerung des Papstes stützen; in beiden Fällen ist sie aber als aufgehoben zu betrachten, wie wir bereits wiederholt erwähnt haben. Verschiedene Autoren sind daher gegen den Gebrauch dieses ganz unbeglaubigten Privileges[1]).

Betreffs des **votum castitatis** hat Pius V mündlich[2]) den Provinzialen der Minderbrüder die Vollmacht erteilt, den ihnen untergebenen Beichtvätern, die nach der Vorschrift des hl. Konzils von Trient approbiert seien, das Recht zu erteilen, die Gläubigen nach eingegangener Ehe behufs erlaubter *petitio debiti* zu dispensieren. Aber zunächst ist zu beachten, daß es sich hier nicht einmal um eine vollständige Dispense des Keuschheitsgelübdes handelt; sodann sagt Sporer selbst, die Authentizität des päpstlichen Ausspruches stehe nicht fest; ferner gibt er selbst zu, daß die Vollmacht, weil mündlich erteilt (wenn sie überhaupt erteilt wurde), aufgehoben worden sei, vermutet aber, daß sie, wie soviele andere, später durch Bullen und Breven konfirmiert worden sei; er beruft sich dabei auf Kardinal de Lugo[3]). Aber keine Bulle, kein Reskript erwähnt diese Vollmacht. Da sie sicher nur mündlich gegeben wurde, so ist sie aus den mehrer-

---

[1]) Lezana, tom. I. cap. 19 n. 22; Billuart, tom. II, de relig., diss. 4, art. 8. § IV, Dico 3; Concina, tom. III, pag. 324.

[2]) Cf. Sporer s. l. n. 54. — Pius V soll 1569 dem P. Angelus von Anguillara mündlich dieses Privileg mitgeteilt haben.

[3]) M. SS. de poenit.

orts erwähnten Gründen als aufgehoben zu bezeichnen. — Übrigens bedeutete sie ohnedies nur eine beschränkte Dispens des **votum castitatis** und war für andere Gelübde gar nicht anwendbar.

Aus allen bisher beigebrachten Gründen läßt sich kein einziges auch nur einigermaßen sicheres Argument beibringen für die **facultas dispensandi vota**. Das erdrückendste Beweismaterial aber gegen dieselbe liefert uns die Bulle **Pretiosus** Benedikts **XIII** an den Predigerorden. Der Papst erklärt ausdrücklich[1]), daß er sich der vielen dem Orden erteilten Vollmachten bewußt sei; er wollte sie vermehren und erweitern, nicht beschränken; und doch erwähnt er im § 22 derselben mit keiner Silbe die Dispensvollmacht; er erwähnt und bestätigt aufs neue nebst anderen nur die Vollmacht: ‚**circa reliquas personas saeculares Societatibus minime adscriptas** (die der Rosenkranzbruderschaft nicht angehören; denn für diese war die Fakultät schon an anderer Stelle ausgesprochen), **iisdem confessariis Ordinis concedimus, ut easdem ab aliis praedictae Sedi reservatis casibus et censuris absolvere, eorumque vota** *commutare*, **ac iuramenta solvere . . . possint ac valeant**‘. Es ist doch unglaublich, daß der Papst im selben Augenblicke, da er Privilegien erweitern und bestätigen will, ein Privileg, ohne es nur zu nennen, unterdrücken will, wenn es bestünde. Tatsächlich hatten aber die Dominikaner nur das Recht **commutandi vota**; dieses wird bestätigt. — Es tut nichts zur Sache, daß die Bulle **Pretiosus** später aufgehoben wurde und darum anstatt der in ihr enthaltenen sehr weitgehenden Vollmachten heute geringere bestehen; denn diese Aufhebung bekräftigt vielmehr die von uns ausgesprochene Ansicht. Gerade diese Bulla bewog Concina, die Meinung, die das **privilegium dispensandi** für gegeben erachtet, als durchaus unprobabel zu bezeichnen[2]).

Die Unwahrscheinlichkeit des Bestandes eines so außerordentlichen Privileges läßt sich, nachdem genügend positive Gründe gegen dasselbe angeführt sind, auch durch einen in diesem Falle nicht unberechtigten Analogieschluß noch mehr erhärten. So wird selbst den **Poenitentiarii minores**, sogar **pro anno sancto**, nur die Vollmacht **dispensando commutandi** eingeräumt[3]). Diese Fakultät

---

[1]) Const ‚Pretiosus‘ § 22.

[2]) Tom. III, pag. 325, n. XVIII.

[3]) Cf. Const. ‚*Convocatis*‘ und ‚*Inter praeteritos*‘ a. 1730; auch

unterscheidet sich von der zu kommutieren dadurch, daß bei letzterer, wie die in der Fußnote erwähnten Monita sagen, das substituierte Werk wenigstens in einem entfernteren Verhältnisse zu dem gelobten stehen müsse, was bei der ersteren nicht der Fall ist.

Benedikt XIV[1]) wollte bei einem auftauchenden Zweifel, ob die Poenitentiarii minores im Jubeljahre auch die vota *iurata* dispensando kommutieren können, keine Entscheidung de praeterito treffen, sondern verlieh ihnen vorsichtshalber diese Fakultät direkt. Ähnlich enthielt sich die S. Cong. de propaganda fide[2]) einer Entscheidung und bedeutete (dem apostol. Vikar!), es sei angezeigt, wofern es die Notwendigkeit erheische, Seine Heiligkeit quoad praeteritum um Sanation zu bitten, für die Zukunft aber vorsichtshalber um die Fakultät, auch die vota *iurata* kommutieren und dispensieren zu können.

Aus all dem läßt sich soviel erschließen, daß selbst die Poenitentiarii minores, auch in anno sancto, keine Dispensgewalt für die Gelübde hatten; der apostolische Vikar besaß dieselbe zwar, aber für vota *iurata* war sie nicht sicher und er wurde vorsichtshalber angewiesen, sich dieselbe zu erbitten. — Es läßt sich nun schwerlich annehmen, daß alle Regularbeichtväter die facultas *dispensandi* vota simplicia sine et *cum* iuramento haben sollen.

Hiezu kommt, daß die pagella maior facultatum S. Poenitentiariae, welche Weltpriester auf Empfehlung ihres Bischofs und Regulare durch ihren Ordensgeneral erhalten können, auch nur die Vollmacht enthält[3]): ‚Commutandi, consideratis causis, omnia vota simplicia . . .‘ (mit gewissen Ausnahmen), und in actu sacramentalis confessionis tantum.

Die Vollmacht, eine reine Dispense von Gelübden zu geben, ist somit eine ganz außerordentliche und seltene; sie ist erst klar zu beweisen, ehe jemand sie gebrauchen will; es ist durchaus improbabel, daß die Ordensbeichtväter sie besitzen.

So schwere Gründe indes gegen die Vollmacht der Regularen, Gelübde aufzuheben, sprechen, ebenso gewichtige und klare Beweise

---

die von der Pönitenziarie ausgegebenen monita für das Jahr 1900. — Cf. Acta S. Sedis, vol. 32, p. 328.

[1]) Const. ‚*Inter praeteritos*‘, ddo. 3. Dez. 1749, n. 43—44.

[2]) Ddo. 3. Mai 1828, ad Vicarium Apostolicum Tunk.

[3]) N. IX.



lassen sich beibringen, daß sie Gelübde kommutieren (aber nicht *dispensando* kommutieren) können[1]). Wir verweisen zunächst auf die in dieser Abhandlung erwähnte Bulle Eugens IV, in der[2]) den Benediktinern von der Kongregation der hl. Justina diese Vollmacht eingeräumt wurde; sodann auf die ebenfalls in unserer Abhandlung angezogene Konstitution Sixtus IV[3]), die dasselbe Recht den reformierten Predigerordenspriestern gewährte.

Nebst diesen einwandfreien Dokumenten bringen wir noch folgende bei. Paul III verlieh durch das Breve: ‚Cum inter cunctas sollicitudines' vom 3. Juli 1545 den Beichtvätern der Gesellschaft Jesu die Vollmacht, jene Gelübde, die dem päpstlichen Stuhle nicht vorbehalten sind, zu kommutieren[4]). Hier haben wir ein rechtskräftiges, bis heute gültiges Dokument. Durch die communicatio privilegiorum ist diese Vollmacht auf alle Regularen, die hier in Frage kommen, übergegangen — was übrigens schon betreffs der beiden vorhin erwähnten Quellen gilt.

Schließlich verlieh Gregor XIII[5]) den Jesuiten die Kommutationsgewalt auch betreffs der vota iurata, da Zweifel erhoben wurden, ob die vota iurata ebenso wie die non iurata kraft der von Paul III erteilten Gewährung kommutiert werden könnten. — Sowohl das Breve Pauls III als die Konstitution Gregors XIII erwähnt Benedikt XIV in seiner Konstitution: ‚Inter praeteritos' § 44, die für das Jubeljahr den Poenitentiarii minores weite Vollmachten gewährte; eben dadurch bezeugte er die Echtheit beider Dokumente. Es ist klar, daß auch die Konstitution Gregors XIII Gegenstand der communicatio privilegiorum ist.

Fassen wir die Dokumente zusammen, aus denen sich die facultas commutandi vota zugunsten verschiedener Regularbeichtväter ableitet, so ergibt sich das Resultat, daß alle jene Ordensgenossenschaften, die entweder mit der Benediktinerkongregation von der hl. Justina oder der Gesellschaft Jesu Privilegiengemeinschaft

---

[1]) Der Unterschied zwischen commutare und dispensando commutare wurde weiter oben erläutert.

[2]) Const. ‚*Etsi quaslibet*', a. 1436.

[3]) Const. ‚*Sedis Apostolicae*', a. 1478.

[4]) S. Casarub. gegen Ende, woselbst mehrere Bullen angeführt sind.

[5]) Const. ‚Decet Romanum Pontificem'; s. Compend. privil. S. J. ad verb. ‚*Commutatio*', § 1.

hatten, mit den andern Vollmachten auch diese übernahmen. Betreffs jener, die nur die comm. privil. mit den Jesuiten hatten, ist zu merken, daß ihre Fakultät bestimmt auch auf die vota iurata sich erstreckte, was für die übrigen zwar wahrscheinlich, aber nicht sicher ist.

Heute, wo die Ordensprivilegien (mit Ausnahme der außerordentlichen) den Mendikanten sowohl als den meisten Nichtmendikanten gemeinsam und uniform sind (woferne die Mitteilung der Privilegien nur für die einzelne in Frage kommende religiöse Genossenschaft sicher gestellt ist), ist kein Zweifel, daß dieselben ohne eigene Ermächtigung ihrer Obern sowohl die gewöhnlichen vota als auch die vota iurata kommutieren können mit Ausnahme der reservierten.

Wir übergingen hier die von Sixtus IV den reformierten Dominikanern betreffs der Abstinenz- und Wallfahrtsgelübde erteilte Vollmacht, die nur in Abwesenheit des Bischofs Geltung hatte; nachdem die Dominikaner, wie wir an anderer Stelle erwähnten, die Fakultät, vota zu kommutieren, überhaupt erhalten haben, so erstreckte sich dieselbe auch auf alle Orden, die ihre Privilegien teilten[1]).

Würden wir das aufgenommene Thema ohne kirchliche Entscheidung und nur nach der Autorität der Theologen lösen, so müßten wir die Meinung, die besagten Regularen hätten betreffs der Gelübde auch die Dispensgewalt, sowie die Fakultät, *dispensando* zu kommutieren[2]), für die longe probabilior ausgeben. Denn nicht bloß die Salmantizenser[3]), sondern etwa dreißig von denselben zitierte Autoren[4]) sowie viele andere[5]) sprechen sich für die Dispensgewalt unumwunden aus. Aber fast keiner derselben untersucht die fontes. Nur Rodriguez und Miranda erwähnen wenige Worte aus dem Kontexte einiger Bullen; die übrigen berufen sich einer auf den andern, bezw. auf ihre Vorgänger. Wir führten nun alle jene

---

[1]) Es ist nicht ausgeschlossen, daß einzelne andere Orden diese Vollmacht ebenfalls direkt erhielten.

[2]) Den Unterschied zwischen commutare und dispensando commutare haben wir weiter oben erwähnt.

[3]) Tract. 17. n. 93. 94.

[4]) Sanchez, Rodriguez, Miranda, Tamburini, Castropal, Lessius, Quintanaduenas, Mendo, Diana, La Croix, Roncaglia usw.

[5]) U. a. Sporer, Reiffenstuel, Elbel, Giribaldi, Ferrari, hl. Alphons, Gury-Ballerini, Mark, Bordon., Palaus, Bonacina, Laymann. — In der Aufzählung der Autoren, die uns nicht selbst zu Gebote standen, folgten wir Mocchegiani.

Quellen an, aus denen nach Angabe der Salmatizenser diese Vollmacht sich ableiten sollte und fanden sie nicht genügend begründet; wir glauben darum sagen zu können, die der Vollmacht favorisierende Meinung sei wohl bis jetzt die **communior**, aber ihre Probabilität ist zu schwach, um sie **tuto pede** praktizieren zu können; ja wir glauben mit Recht sagen zu können: da ein **principium possessionis** von allen Moraltheologen beider heute verbreiteten Richtungen angenommen werden muß, müßte die Gewalt, eine sichere Verpflichtung, wie die eines Gelübdes, aufzuheben, mit dem von allen Theologen geforderten Grade der Sicherheit bewiesen werden können, ehe sie gebraucht wird.

Den Leser dürfte es interessieren zu erfahren, welche Theologen gegen die sententia communior Schwierigkeiten erheben oder sie leugnen. Zunächst schweigen einige gänzlich über diese Vollmacht[1]). Lezana[2]) sieht für diese Meinung kein ‚solidum fundamentum', obschon er diese Ansicht später[3]) mäßigte wegen des von uns zitierten Reskriptes an die Vallisoletaner Mönche; da dasselbe später, wie wir bewiesen, revoziert wurde, fällt die einzige Stütze der geänderten Meinung Lezanas. — Cuniliati[4]) mahnt wenigstens zur äußersten Vorsicht, da fast immer durch eine Kommutation geholfen werden könne und fügt hinzu: ‚immo *multi graves auctores* negant regularibus dispensandi privilegium'. — Also war diese der Dispensvollmacht günstige Meinung seinerzeit gewiß nur von einem Teile der Theologen vertreten.

Billuart[5]) hält sich an Lezana und sagt von der in Frage stehenden Sentenz, ‚quod . . . non sit tutae praxis'; auch er rät die Kommutation an.

Wie Concina[6]) bemerkt, zweifelt auch Passerini die in Frage stehende Vollmacht an.

Matthäucci[7]) spricht den Regularen unumwunden das privilegium commutandi vota zu und verweist auf Diana; aber er schweigt gänzlich vom Privileg, Gelübde zu dispensieren.

Martinez[8]) sagt, er wünsche, ‚daß die in Frage stehende Vollmacht über jedem Zweifel stehe oder doch einer so starken Probabilität sich er-

---

[1]) Graff., Uald., Filliucci, Schmalzgruber, Giraldi, Scavini, Santi.

[2]) Tom. I cap. 19 n. 22.

[3]) Tom. IV verb. *Votum* n. 22.

[4]) Tom. I. tr. X cap. 10. de voto, § V. (de deoblig.) n. XVIII.

[5]) Tom. II. tr. de rel., diss. 4.

[6]) Tom. III. lib. IV. diss. III. c. XI. pag. 321, n. V und n. XIV.

[7]) Offic. cur. eccl. c. II. n. 11.

[8]) Martinez de Prado, bei Concina zitiert, tom. III. l. IV. diss. III.

freue, daß sie ohne Skrupel praktiziert werden könne'; indes rate er, die sichere Kommutationsvollmacht zu gebrauchen.

Wie Cuniliati [1]) bemerkt, leugneten seinerzeit viele und gewichtige Männer die Dispensvollmacht.

Entschieden spricht sich Concina [2]) gegen dieselbe aus: ,Falsa est sententia, quae privilegium concedit regularibus dispensandi in votis omnibus non reservatis Summo Pontifici'. Gegen die Autorität der vielen Theologen, die das Privileg bejahen, bezieht er sich auf seine gepflogenen genauen Untersuchungen und sagt: ,In materia *facti* vermehrt die große Zahl der Zeugen de *auditu* keineswegs die Beweiskraft; einer stützt sich auf den andern . . . und schließlich deckt sich jeder mit der großen Anzahl (der andern), als ob eine große Zahl einen Irrtum schützen könne'.

Mocchegiani [3]) sagt darum klipp und klar, die Vollmacht, Gelübde zu kommutieren (auch vota iurata) hätten die Regularen gewiß; aber es könne die Vollmacht, sie zu dispensieren, trotz der großen Zahl der Gelehrten, die dieselbe behaupten, den Regularbeichtvätern keinesfalls bestimmt zugebilligt werden. Wir sind in vorliegender Arbeit seinen Ausführungen zu einem größeren Teile gefolgt, sowie dem erwähnten Concina, der uns hier die beste Handhabe bietet; er sagt, er habe nicht einen einzigen Autor gefunden unter den vielen, der diese theologische Kontroverse einer ernsten Diskussion unterzieht.

Als kurzes Resumé unserer Arbeit läßt sich sagen: Die Quellen, die den Regularen eine Dispensvollmacht über Gelübde einräumen, sind teils unauthentisch, teils ist ihre Geltung revoziert, teils sind sie ganz irrig ausgelegt, teils (im günstigsten Falle) durchaus unverbürgt; die Vollmacht, in Gelübden zu dispensieren, ist eine sehr seltene, sie bildet meist nur einen Teil der bischöflichen Rechte, und es ist nicht glaublich, daß dieselbe, die selbst die Poenitentiarii minores in anno sancto und die apostolischen Vikare nicht haben, allen Ordensbeichtvätern zu eigen sei; ferner, ebensowenig findet sich ein Anhaltspunkt, daß die Regularen die facultas *dispensando* commutandi hätten, die darin besteht, daß für das Objekt eines Gelübdes ein ganz unverhältnismäßig kleineres Werk substituiert würde [4]). Zweifellos aber haben die Regularen das Privileg vota etiam iurata, zu

---

[1]) S. l. — s. oben.

[2]) L. c. pag. 325, n. XVII.

[3]) Jurisprudentia eccles., t. II. l. XV. § 10, pag. 92—107 (a. 1905 in Quaracchi).

[4]) Nach der Erklärung Leos XIII an die Poenitentiarii minores für das Jubeljahr 1900.

kommutieren, d. h. in Werke umzuändern, die mit dem Materialobjekt des Gelübdes noch in einem gewissen, wenn auch nur schwächeren Verhältnis stehen; da ferner das iuramentum an bindender Kraft dem Gelübde nachsteht und die Vollmacht zur Kommutation der vota etiam *iurata* feststeht, so glauben wir nicht fehlzugehen, wenn wir die Vollmacht zu kommutieren auch auf die iuramenta sola, die keinem Gelübde annex sind, ausdehnen, woferne dieselben nicht dem Rechte eines dritten Vorschub leisten.

Die Gewalt der Ordensobern, die Gelübde ihrer Untergebenen zu dispensieren, bleibt selbstverständlich durch unseren Artikel unberührt; über diese besteht kein Zweifel, insoferne und falls besagte Obere eine Jurisdiktionsgewalt besitzen, was nicht überall der Fall ist (zB. bei den Schulbrüdern, barmherzigen Brüdern und Schwestern, sowie bei allen Klosterfrauen).

Man könnte noch behaupten, daß die Regularen das Recht der Dispens von Gelübden ex consuetudine praescripta erworben haben. Ich gestehe zu: Falls denselben dieses Recht trotz allem wirklich zukommt, so können sie es, solange keine sicheren Instrumente beigebracht werden können, nur aus diesem Titel haben. Untersuchen wir diesen. Was im Beichtstuhle sich vollzieht, dringt schwerlich in die Öffentlichkeit und läßt eine consuetudo kaum eruieren. Und gewöhnlich wird die Behandlung der Gelübde, die eine Gewissenssache sind, im Beichtstuhle stattfinden, wenngleich dies nicht erforderlich ist, wofern eine Fakultät nicht ausdrücklich auf den Beichtstuhl beschränkt ist. Die Zahl der Autoren, die die Existenz des Privilegiums behaupten, sind noch kein Beweis für die consuetudo und noch weniger für die Präskription derselben. Dann müßte eine consuetudo, die Rechtskraft erlangen soll, in der Absicht, sie zu einem Rechtstitel zu gestalten, begonnen und die hiezu erforderliche Zeit hindurch fortgesetzt werden — aber nicht aus Irrtum, so wenig, wie die dauernde Beobachtung eines Gesetzes, das man irrigerweise für gegeben erachtet, jemals, selbst nach so langer Zeit, einen rechtlichen Grund für das Zustandekommen einer Pflicht bieten kann. Ferner müßte die Zustimmung der mit legislativer Kraft ausgestatteten kirchlichen Autorität nachweisbar sein. Da diese Zustimmung nie ausdrücklich gegeben wurde, müßte man sie höchstens ex silentio Ecclesiae ableiten. Aber mit diesem Silentium könnte man dann alle Irrtümer, die in einer größeren Anzahl theologischer Werke grassieren, decken. Das geht nicht an. So kann man nicht argumentieren.

Vielmehr legt die konstante Praxis der kirchlichen Autorität, die des öftern wohl das **privilegium vota commutandi**, fast nie aber einfachen Priestern die **facultas dispensandi** mitteilt — selbst nicht den **poenitentiarii minores** und den apostolischen Vikaren — den unabweisbaren Gedanken nahe, daß sie den Regularen ein solches Recht auch nicht **tacite** zugesteht. Dies ist unsere bescheidene Ansicht — **salvo meliore iudicio.**

Es liegt hier ein Fall vor, daß mutmaßlich ein überwiegender Teil der Autoren einen irrigen Weg gegangen ist, da sie ohne Untersuchung einer von dem andern eine Sentenz übernahmen und überlieferten. In einer so dunklen Sache, wie die Privilegienfrage der Regularen es ist, war dies möglich. Hoffentlich bringt die Kodifikation des Kirchenrechtes Licht auch in das Dunkel dieser Fragen.

Mt 16,19; 18,18 und Jo 20,22. 23 in frühchristlicher Auslegung. Tertullian

Von **Heinrich Bruders** S. J.—Innsbruck

Einleitende Vorbemerkung. Der Heiland verspricht nach dem Texte Mt 16,19 dem Petrus allein, ferner nach Mt 18,18 dem Apostelkollegium mit Petrus die Schlüsselgewalt in ihrem ganzen Umfange. Die Vollmacht zu binden und zu lösen umspannt zunächst die Kirchenleitung in all ihrer Ausdehnung, dann enthält sie aber auch die Sündenvergebung als einen wesentlichen Bestandteil. Nach dieser mehr allgemeinen Verheißung, welche bei Mt 16,19 und 18,18 ausgesprochen wird, wurde das Sakrament der Buße noch ganz speziell und eigens eingesetzt[1]). Es geschah dies nach der Auferstehung, als der Heiland die Apostel anhauchte und die Worte sprach, wie sie der Johannestext (20,22. 23) bietet.

Alle drei Texte sind handschriftlich gut überliefert und auch nicht angegriffen worden. Gegen Mt 16,18, das mit 16,19 sachlich im engsten Zusammenhang steht, hat man zwar auf Grund der vorliegenden Handschriften keinen Zweifel geltend machen können; doch wollte man mit Tatians Diatessaron eine Interpolation erschließen. De la Brière[2]) S. J. und andere, sowie Zahn[3]) haben textkritisch

[1]) Concil. Trid. sess. 14 c. 1. Denz. n. 894.

[2]) Études 1909, 2 S. 585. 729. Kneller, Laacher Stimmen 1896 S. 129 ff.

[3]) Forschungen zur Geschichte des N. T. Kanons und der altkirchl. Literatur, 1 Tatians Diatessaron 163 f 243 f 290 f. — Ge-

diese Versuche erfolgreich abgewiesen; sie tauchen aber aus praktischen Gründen immer wieder von neuem auf[1]).

Soweit sich das Christentum und die schriftlichen Erzählungen der Evangelisten ausbreiteten, soweit wurden auch durch Predigt und Lektüre die Worte von der Schlüsselgewalt Petri und der Apostel, sowie der Text über die Vollmacht, Sünden zu vergeben, den Christen bekannt. Von diesem Fortleben der Evangelienworte im Geiste und im Herzen aller Gläubigen unterscheidet sich die Verwendung derselben bei Predigten, Homilien und Briefen. Nach dem Gedächtnis und dem jeweiligen praktischen Zwecke fügte der Schriftsteller seinen Worten oft Texte bei, die gerade seine Mahnung erläutern und bekräftigen konnten. Es ist nun nicht zu verwundern, daß in den wenigen Schriften, welche uns im ersten christlichen Jahrhundert von den ‚apostolischen Vätern'[2]) überkommen sind, die drei Stellen nicht namhaft gemacht werden.

Tertullian

Der erste, der nach unserem literarischen Befund auf die Texte zurückkommt, ist Tertullian[3]) von Karthago. Direkt hat er nur Mt 16,19; 18,18 vor Augen, wird aber in der Art seiner Beweisführung vielleicht auch von Jo 20,22. 23 bestimmt.

1. Stellung Tertullians. Tertullian ist der erste Lateiner, der es versucht, die christlichen Lehren in weiterem Umfange in der eigenen Muttersprache vorzulegen. Er mußte daher für viele Ideen

---

schichte des N. T. Kanons II Urkunden und Belege S. 546. Allein auf Tatian gestützt, ließe sich für jeden Text eine Hypothese machen. Vergleiche ‚Griechischer Urtext und Tatian' Bruders Jahrgang 1909 S. 154 f in dieser Zeitschrift. — Zahn, Einleitung in das N. T. 1907³. S. 301, 10.

[1]) Julius Grill, Der Primat des Petrus. Tübingen 1904. S. 61 ff. — Harnack DG 1909⁴ Bd. 1. S. 181 A. 3. — Vergleiche die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians. S. 149 f (Texte und Untersuchungen Bd. 1, 3). — M. Ch. Guignebert, Modernisme et tradition catholique en France. Paris 1908. S. 89 ff. — Jean Réville, Les origines de l'épiscopat. S. 31 ff. — Loisy, Les Évangiles synoptiques. Bd. 2 S. 2 ff.

[2]) In der längeren Rezension des Briefes an die Philadelphier hat Pseudo-Ignatius Mt 16,18 in die Adresse hineinverwoben. Funck, Patr. ap. vol. 2. S. 124, 10.

[3]) Vacandard hat in der neuen Ausgabe Les Origines de la confession 1910² S. 51/2 die Texte kurz berührt (Étude de critique et d'histoire religieuse 1910²).

den Ausdruck erst prägen. Das ist der Grund, warum er für sprachliche und terminologische Untersuchungen im beginnenden Kirchenlatein neben den ältesten Bibeltexten stets den Ausgangspunkt bilden wird. Zu dieser bleibenden Bedeutung, welche dem ersten lateinischen Schriftsteller rein äußere Zeitumstände in der Kirche sichern, steht die Wichtigkeit seiner Person und der Einfluß, den er besonders nach dem Jahre 208 ausübte, im umgekehrten Verhältnis. Für uns, die wir in literarischen Fragen stets unter dem Eindruck seiner dominierenden geschichtlichen Stellung festgehalten werden, ist es schwer, den angedeuteten Gegensatz dauernd in Erinnerung zu behalten. Von Hippolyt[1]), der zahlreiche Schriften hinterließ und als Gegenpapst (217/35) in Rom mehrfach den Montanismus schriftlich bekämpfte, der das Fasten und den Glauben an das Weltende als unvernünftig befehdete, wird sein Zeitgenosse und Gegner Tertullian mit keinem Worte erwähnt. Erst im 4. Jahrhundert nennen ihn Laktantius[2]) und Eusebius[3]), ersterer nur mit eingeschränktem rein literarischem Lob. Hieronymus[4]) fügt ihn in die Liste der Origenes, Novatus, Arnobius, Apollinaris ein; er zähle zu den Schriftstellern, bei denen man sich vor dem, was nicht gut ist, hüten müsse, denn ein kirchlicher Mann sei er nicht gewesen. — Durch die Abweisung der neuen Propheten und durch die Schismen der Gegenpäpste Natalius (210) und Hippolyt an der kirchlichen Autorität irre geworden, engte sich Tertullian auf immer kleinere Kreise ein. Und wenn er, wie Augustin[5])

---

[1]) Danielkom. 4,2 CSEG 1 S. 234, 20 ff; 4,21 S. 236, 10 ff; 4,19 S. 232, 19 ff.

[2]) Instit. 5,1. 23 CSEL 19 S. 402, 9. Septimius quoque Tertullianus fuit omni genere litterarum peritus, sed in eloquendo parum facilis et minus comptus et multum obscurus fuit. Ergo ne hic quidem satis celebritatis invenit.

[3]) H. e. 2,2. 4 CSEG 2,1 S. 110, 16. T. τοὺς Ῥωμαίων νόμους ἠκριβωκώς, ἀνὴρ τάτε ἄλλα ἔνδοξος καὶ τῶν μάλιστα ἐπὶ Ῥώμης λαμπρῶν.

[4]) Ep. 58,10 CSEL 54 S. 539, 9. Creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo. Ep. 62,2 S. 583, 10. Quod dicis Origenis multos errore deceptos . . . ego Originem propter eruditionem sic interdum legendum arbitror quomodo Tertullianum et Novatum et Arnobium et Apollinarem . . . ut bona eorum eligamus vitemusque contraria. De Virginitate B. Mariae n. 17 MSL 23,201 B. Et de Tertulliano quidem nihil aliud dico quam Ecclesiae hominem non fuisse.

[5]) De haer. 86 MSL 42,47. Non ergo ideo est Tertullianus

berichtet, sich später auch wieder von den Montanisten lossagte, konnte er sicherlich nur auf einen geringen Anhang mehr wirken. In die Zeit der kirchlichen Trennung fällt die Erklärung der Stelle Mt 16,19; doch wird es notwendig sein, die Worte Tertullians in Beziehung zu setzen zu seiner allmählichen Umwandlung[1]).

2. Urteil über die Träger der Schlüsselgewalt. a) Apostel. Aus all seinen Schriften spricht eine Vorliebe für den Apostelfürsten Petrus, auf dem die Kirche erbaut und dem die Schlüsselgewalt verliehen sei. Seine Vorzüge hebt er gegen Marcion hervor, der nur die Lehren des Paulus beachtet wissen wollte. Petrus und Paulus haben beide für die Christen in Rom ihr Evangelium mit dem Blute besiegelt[2]) und nie hat ein Unterschied in der Lehre zwischen ihnen obgewaltet[3]). Als der liebste der Jünger erhält Simon vom Heiland einen eigenen Namen[4]), wird von einem andern gegürtet, in

---

factus haereticus, sed quia transiens ad Cataphrygas, quos ante destruxerat, coepit etiam secundas nuptias contra apostolicam doctrinam tanquam stupra damnare et postmodum etiam ab ipsis divisus, sua conventicula propagavit. De bono viduitatis 6 CSEL 41 S. 309, 24 ff. Hinc enim maxime Cataphrygarum ac Novatianorum haereses tumuerunt, quas buccis sonantibus, non sapientibus etiam Tertullianus inflavit, dum secundas nuptias tamquam inlicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas apostolus sobria mente concedit.

[1]) Über die allmähliche Umwandlung Tertullians vergleiche Bruders, Exerzitienwahrheiten S. 434 A. 90.

[2]) Adv. Marcion. 4,5 CSEL 47 S. 430 16 f Videamus ... quid etiam Romani de proximo sonent, quibus evangelium et Petrus et Paulus sanguine quoque suo signatum reliquerunt.

[3]) De praescript. 23—25 MSL 2, 35—37; zB. 35 C: Sicut ipse narrat ascendit in Hierosolymam cognoscendi Petri causa ex officio et jure ejusdem fidei et praedicationis. 36 B sed quoniam perversissimi isti illam reprehensionem ad hoc obtendunt, ut suspectam faciant doctrinam superiorem, respondebo quasi pro Petro; ipsum Paulum dixisse, factum se esse omnibus omnia, Judaeis Judaeum, non Judaeis non Judaeum ut omnes lucrifaceret. Adeo pro temporibus et causis reprehendebant in quae et ipsi aeque pro temporibus et personis et causis committebant. quemadmodum si et Petrus reprehenderet Paulum quod prohibens circumcisionem circumciderit ipse Titum. Viderint qui de Apostolis judicant.

[4]) Adv. Marcion. 4,13 CSEL 47 S. 458, 5 ff. Mutat et Petro nomen de Simone quia et creator Abrahae et Sarrae et Ausae no-

Rom ans Kreuz geheftet[1]) und dadurch dem Meister im Leiden gleich gestellt. Darum ist Rom die ‚**felix Ecclesia**', in der die Apostel zugleich mit dem Herzblut ihre *ganze Lehre* ausgegossen haben[2]. — Das Bekenntnis des Petrus Mt 16,17, das den Heiland zur Verheißung der Schlüsselgewalt veranlaßte, ist Tertullian stets gegenwärtig und wird immer wieder zum Ausgangspunkt, um die damals strittige Lehre über die Person Jesu Christi[3]) aus zuverlässigster Quelle zu schöpfen. In der ‚Präskription' weist er häretische Neuerungen mit der Frage zurück: Ist denn dem Petrus, dem Felsen für die zu bauende Kirche, dem die *Schlüssel des Himmelreiches anvertraut wurden*, ist ihm wohl etwas verborgen geblieben (von der christlichen Lehre)[4])! Das gleiche Argument gilt auch für die christliche Sitte. In der Schrift über Monogamie wird Petrus als Beispiel hingestellt, weil sich auf ihm die Kirche aufbaut[5]); der Gnostiker, der die Pflicht des Bekenntnisses beim Martyrium leugnet,

mina reformavit. hunc vocando Jesum, illis syllabas adiciendo. Sed cur et Petrum? si ob vigorem fidei, multae materiae, solidae aeque, nomen de suo accommodarent. an quia et petra et lapis Christus? siquidem et legimus positum eum in lapidem offendiculi et in petram scandali. omitto cetera. itaque adfectavit carissimo discipulorum de figuris suis peculiariter nomen communicare propius quam de non suis.

[1]) Scorpiace 15 CSEL 20 S. 178, 11 ff. Vitas Caesarum legimus: orientem fidem Romae primus Nero cruentavit. tunc Petrus ab altero cingitur, cum cruci adstringitur, tunc Paulus civitatis Romanae consequitur nativitatem, cum illic martyrii renascitur generositate.

[2]) De praescript. 36 MSL 2,49 B. Si autem Italiae adjaces habes Romam, unde nobis quoque auctoritas praesto est. ista quam felix Ecclesia, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt; ubi Petrus passioni Dominicae adaequatur.

[3]) Adv. Praxean 21 CSEL 47 S. 264, 13 f; 23 S. 271, 5 f; Adv. Marcion. 4,11 S. 449, 5 ff; 4,22 S. 493, 12 ff; 4,34 S. 538, 9 ff.

[4]) De praescript. 22 MSL 2,34 B. Latuit aliquid Petrum aedificandae ecclesiae petram dictum, claves regni coelorum consecutum et solvendi et alligandi in coelis et in terris potestatem?

[5]) De monogamia 8 MSL 2,939 C. Petrum solum invenio maritum, per socrum; monogamum praesumo per ecclesiam quae super illum aedificata omnem gradum ordinis sui de monogamis erat collocatura.

wird daran gemahnt, daß der Herr die Schlüssel des Himmels dem Petrus und durch ihn der Kirche anvertraut hat[1]).

b) Bischöfe. Auch die Übertragung der ordentlichen apostolischen Gewalt auf die Bischöfe als ihre Nachfolger erkennt Tertullian voll und ganz an. Die apostolische Sukzession ist der Rechtstitel der hierarchischen Gewalt und dient wie bei Klemens von Rom so auch bei dem Afrikaner Tertullian als Merkmal, um unberechtigte Neuerungen von dem wahren Glauben zu unterscheiden. Speziell für Rom hat Petrus selbst einen Nachfolger geweiht[2]). Diese apostolische Gewalt mißachten, heißt dem Heiland selbst Unrecht zufügen[3]). Die Parabel von dem Knecht, der die Güter des in der Ferne weilenden Herrn verwaltet, wird auf Petrus und auf alle bezogen, die noch der Kirche vorstehen werden[4]). Die Priesterwürde ist um

---

[1]) Scorpiace 10 CSEL 20 S. 167, 24 ff. Nam etsi adhuc clausum putas caelum, memento claves ejus hic Dominum Petro et per eum ecclesiae reliquisse, quas hic unus quisque interrogatus atque confessus feret secum.

[2]) De praescript. 32 MSL 2,44 C. Caeterum si quae audent interserere se aetati apostolicae, ut ideo videantur ab Apostolis traditae quia sub apostolis fuerunt, possumus dicere: Edant ergo origines Ecclesiarum suarum, evolvant ordinem episcoporum suorum, ita per successiones ab initio decurrentem, ut primus ille episcopus aliquem ex Apostolis vel apostolicis viris, qui tamen cum apostolis perseveraverit, habuerit auctorem et antecessorem. Hoc enim modo Ecclesiae apostolicae census suos deferunt: sicut Smyrnaeorum Ecclesia Polycarpum a Joanne conlocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum edit, proinde utique et caeterae exhibent quos ab Apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant.

[3]) Adv. Marcion. 4,24 CSEL 47 S. 502, 8 f. Qui vos spernet, me spernet (Luc. 10,16). hoc et Moysi creator: non te contempserunt sed me. tam enim apostolus Moyses quam et apostoli prophetae. aequanda erat auctoritas utriusque officii ab uno eodemque domino apostolorum et prophetarum.

[4]) Adv. Marcion. 4,29 CSEL 47 S. 522, 5 f. Itaque interroganti Petro, in illos an et in omnes parabolam diceret, [id] est ad illos et ad universos qui ecclesiis praefuturi essent, proponit actorum similitudinem: quorum qui bene tractaverit conservos absentia Domini, reverso eo omnibus bonis praeponetur, qui vero secus egerit, reverso Domino qua die non putaverit, hora qua non scierit, illo scilicet

Geld nicht feil[1]). Auch wenn der einzelne Träger dem Tadel unterliegt, geht sein Amt auf apostolischen Ursprung zurück[2]). Das Recht der Hierarchie, demzufolge ihr allein die Spendung der Sakramente zusteht, wird juristisch scharf betont. Wie sollte wohl ein Paulus, welcher der Frau nicht einmal den regelmäßigen Unterricht gestattete, welcher sie an den Mann wies, daß sie ihn daheim frage und sonst schweige, wie sollte dieser Apostel das Recht zu lehren und zu taufen der Frau gegeben haben[3])! Es ist ein Zeichen der Häresie, wenn Laien auch priesterliche Funktionen übernehmen[4]). Die Taufe darf und soll gewiß auch im Notfalle von Laien gespendet werden. Aber mit welcher Ehrfurcht und Bescheidenheit müssen sie dann vorgehen, um jeden Anschein fern zu halten, als drängten sie sich in den Amtsbereich des Bischofs ein! Auch der Presbyter und der Diakon darf die Taufe nur mit Genehmigung des Bischofs vollziehen, um der Ehre der Kirche willen, auf der ihr Friede beruht[5]). Der Bischof

---

filio hominis, Christo creatoris, non fure sed iudice segregabitur et pars ejus cum infidelibus ponetur.

[1]) Apolog. 39 MSL 1,469 A. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio, sed testimonio adepti.

[2]) De fuga 13 MSL 2,119 A. Hanc episcopatui formam apostoli providentia condiderunt, ut regno suo securi frui possent sub obtentu procurandi.

[3]) De baptismo 17 CSEL 20 S. 215, 10 ff. Petulantia autem mulieris, quae usurpavit docere, utique non etiam tingendi jus sibi pariet, nisi si quae nova bestia evenerit similis pristinae, ut quemadmodum illa baptismum auferebat, ita aliqua per se eum conferat ... quam enim fidei proximum videretur, ut is docendi et tingendi daret feminae potestatem qui ne discere quidem constanter mulieri permisit? taceant inquit et domi maritos suos consulant.

[4]) De praescript. 41 MSL 2,57 A. Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus, nam et laicis sacerdotalia munera injungunt.

[5]) De baptismo 17 CSEL 20 S. 214, 24 ff. Superest ad concludendam materiolam de observatione quoque dandi et accipiendi baptismi commonefacere. dandi quidem habet jus summus sacerdos qui est episcopus: dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter ecclesiae honorem, quo salvo salva pax est. alioquin etiam laicis jus est. quod enim ex aequo accipitur, ex aequo

weist für seine Herde Fasttage an[1]), erteilt in der Buße dem einzelnen die Lossprechung von geringeren Vergehen[2]), seine Hand allein reicht den Gläubigen die Kommunion[3]). Die hierarchische Ordnung setzt Männer voraus, die ihr ganzes Leben in diesem Stande zubringen. Im Lager der Rebellen kann man schneller vorankommen, da ist heute der eine Bischof, morgen ein anderer, heute ist einer Presbyter, morgen wieder Laie[4]).

3. Verhältnis der Hierarchie zur Kirche des Parakleten. Die erfolgte Abweisung der sogenannten neuen Charismen unter Montan, Priska und Maximilla und die Trennung des Tertullian von der Kirche um 208 wirkte auch auf seine Beurteilung der Hierarchie[5]) ein, aber keineswegs in dem Sinne, daß er seine

---

dari potest. nisi episcopi iam aut presbyteri aut diaconi vocantur discentes. Domini sermo non debet abscondi ab ullo. perinde et baptismus, aeque Dei census, ab omnibus exerceri potest. sed quanto magis laicis disciplina verecundiae et modestiae incumbit, cum ea maioribus competant, ne sibi adsumant dicatum episcopis officium? episcopatus aemulatio schismatum mater est.

[1]) De jejuniis 13 MSL 2,972. Bene autem quod et episcopi universae plebi mandare jejunia assolent.

[2]) De pud. 18 CSEL 20 S. 261, 25. Salva illa paenitentiae specie post fidem quae levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit.

[3]) De corona 3 MSL 1,79 B. Eucharistiae sacramentum et in tempore victus et omnibus mandatum a Domino, etiam antelucanis coetibus, nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.

[4]) Vergleiche de praescript. 41 MSL 2,57 A. Vgl. S. 665 Anm. 4.

[5]) In ungerecht harten Urteilen de corona 1 MSL 2,77 B. Novi et pastores eorum, in pace leones, in praelio cervos. — De fuga 11,11 MSL 2,114 A. Porro si eos qui gregi praesunt, fugere cum lupi irruunt, nec decet immo nec licet, ideo praepositos Ecclesiae in persecutione fugere non oportebit. — De pud. 1 CSEL 20 S. 220, 6. O edictum, cui adscribi non poterit ‚bonum factum'! et ubi proponetur liberalitas ista? ibidem opinor, in ipsis libidinum januis, sub ipsis libidinum titulis. Über die Abweisung der Parakleten de jejunio 11 CSEL 20 S. 290, 3; ibidem 2 S. 275, 20; 1 S. 274, 20; de pud. 16 S. 255, 17. Puto, inquit, et ego Spiritum Dei habeo. quis iste est adsertor audacissimus omnis impudicitiae, moechorum et fornicatorum et incestorum plane fidelissimus advocatus, quibus honorandis suscepit hanc causam adversus Spiritum sanctum ut falsum testi-

früheren Äußerungen zurücknähme. Mehrmals bringt er den Vergleich von dem Fortschritt in der Offenbarung: 1) Die rein natürliche Ordnung: ‚die Anfänge der Gerechtigkeit'. 2) Das A. T.: ‚das Kindesalter'. 3) Das Evangelium: ‚das Jünglingsalter'. 4) Die Herabkunft des hl. Geistes vor dem Weltende zur Zeit des Montan und der Priska und Maximilla: ‚die volle Mannesreife'[1]). Jede dieser vier Perioden ist in sich gut und berechtigt, sie unterscheiden sich von einander durch immer größere Vollkommenheit. Nur in dem Übergang aus der 3. in die 4. Stufe, welche Tertullian selbst erlebt hat, liegt für ihn ein Gegensatz zur Hierarchie. Die Worte, mit denen er darüber berichtet, zeigen deutlich, welche Bedeutung er der Anerkennung oder Verwerfung durch den Papst in Rom beigemessen hat. Der Papst soll schon den Friedensbrief ausgestellt und abgeschickt haben, wodurch die Propheten als echt legitimiert wurden, dann sei er durch die gehässigen Aussagen des Praxeas bestimmt worden, ihn zurückzufordern[2]). Die außerordentlichen Prophetinnen

monium recitet de apostolo eius? nihil tale Paulus indulsit. Ähnlich wird die Schrift des Hermas tituliert. 20 S. 266, 21: Illo apocrypho Pastore moechorum, die überall in Ansehen stand.

[1]) De pud. 1 CSEL 20 S. 220, 22 ff. Non suffundor errore quo carui, quia caruisse delector, quia meliorem me et pudiciorem recognosco. nemo proficiens erubescit. habet et in Christo scientia aetates suas. ff. — De virg. 1 MSL 2,890 A. Justitia primo fuit in rudimentis, natura Deum metuens, dehinc per Legem et Prophetas promovit in infantiam, dehinc per Evangelium deferbuit in juventutem, nunc per Parakletum componitur in maturitatem . . . hunc qui receperunt veritatem consuetudini anteponunt. — De pud. 6 S. 228, 8 ff. Vetera enim transierunt secundum Esaiam, et novata est jam novatio secundum Hieremiam, et obliti posteriorum in priora porrigimur secundum apostolum, et lex et prophetae usque ad Johannem secundum Dominum.

[2]) Adv. Praxean 1 CSEL 47 S. 228, 2. (Praxeas) de jactatione martyrii inflatus ob solum et simplex et breve carceris taedium, quando, et si corpus suum tradidisset exurendum, nihil profecisset, dilectionem Dei non habens cujus *charismata* quoque expugnavit. nam idem tunc episcopum Romanum, agnosentem jam prophetias Montani Priscae Maximillae et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adseverando et praecessorum ejus auctoritates defendendo coegit et litteras pacis revocare jam emissas et a proposito recipiendorum

der 4. Periode stehen natürlich für Tertullian über Papst und Bischöfen[1]), denn letztere geben nur Überkommenes unverfälscht weiter, während jene unmittelbar Neues vom Parakleten empfangen und lehren; es ist eine neue Offenbarung durch den hl. Geist, welche die des Heilandes ergänzt. Die Berufspflichten und der amtliche Charakter des Bischofs werden zunächst gar nicht durch die neue Lehre berührt. Darum weist auch jetzt noch der Bischof die Fastenzeit an, erteilt die Nachlassung für geringere Vergehen und reicht die hl. Kommunion[2]). Kurz, soweit es auf den afrikanischen Tertullian im kleinsten Wirkungskreise ankommt, sollte zu der alten bestehenden Ordnung noch die Anerkennung des Parakleten, seiner ergänzenden Lehre und des durch ihn verschärften Gesetzes kommen; alles andere könnte ungeändert bleiben. Die wirkliche Neuerung gibt er auch selbst als Neuerung[3]) aus und er weist bestimmt und klar auf die Charismen[4]) der Prophetinnen hin, um ihren göttlichen Ursprung darzutun.

4. Unterscheidung zwischen potestas und disciplina. Bislang war in der Kirche zwischen dem apostolischen

---

charismatum concessare. ita duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit: prophetiam expulit et haeresim intulit, Paracletum fugavit et Patrem crucifixit.

[1]) De virg. vel. 1 MSL 2,890 B. Hunc (Paracletum) qui receperunt, veritatem consuetudini anteponunt. hunc qui audierunt usque *nunc*, non *olim* prophetantem, virgines contegunt.

[2]) De jejuniis 13 MSL 2,972; de pud. 18 CSEL 20 S. 261, 25 de corona 3 MSL 1,79 B. Er schildert den Papst in seinem Verhalten gegen einen Büßer im Vollbesitz seiner Würde: de pud. 33 S. 243 1 ff. Revera enim suspicantur apostolum Paulum in secunda ad Corinthios eidem fornicatori veniam dedisse . . . et tu quidem paenitentiam moechi ad exorandam fraternitatem in ecclesiam inducens conciliatum et concineratum cum dedecore et horrore compositum prosternis in medium ante viduas, ante presbyteros, omnium lacinias invadentem, omnium vestigia lambentem, omnium genua detinentem, inque eum hominis exitum quantis potes misericordiae inlecebris bonus pastor et benedictus papa contionaris et in parabola ovis capras tuas quaeris?

[3]) De pud. 1 CSEL 20 S. 220, 22; de virg. vel. 1 MSL 2,890 B.

[4]) Adv. Praxean 1 CSEL 47 S. 228,6. Episcopum Romanum agnoscentem jam prophetias Montani Priscae Maximillae. — De anima 9 CSEL 20 S. 310, 19. Est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita.

Priesteramt und der charismatischen Begabung eine enge Verbindung gewesen. Durch die Handauflegung der Apostel senkten sich die Charismen auf die Gläubigen herab; besonders Bevorzugte wurden wieder für das Priesteramt ausgewählt, das durch neue Handauflegung erteilt wurde[1]). Nach der Auffassung Tertullians hatte nun der Papst, durch Praxeas verführt, für die große Kirche die neue Herabkunft des Geistes abgewiesen. Dadurch ist auch die nach altem katholischen Glauben vom hl. Geiste geleitete Kirche für ihn eine non ecclesia numerus episcoporum geworden[2]). Versteht man, wie Tertullian unter ‚Leitung der Kirche durch den hl. Geist' nur ein wunderbares, in die Sinne fallendes Eingreifen des Parakleten, so wird die Bezeichnung non ecclesia, numerus episcoporum auch nach katholischem Grundsatze verständlich und ist ganz konsequent ausgesprochen. Der Irrtum liegt in der Überschätzung der phrygischen Propheten und in dem Ungehorsam gegen die Entscheidung Roms. Doch von dem kleinen montanistischen Gesichtspunkte aus gibt es nun bis zu dem bald erwarteten Weltende eine ecclesia Spiritus, die den für die wenigen Jahre sich offenbarenden Parakleten aufgenommen hat und darum allein außerordentliche Wundergewalt in ihren Propheten besitzt; die ordentliche Amtsgewalt ist dagegen wie vorher zu Händen der Bischöfe geblieben. Es hat daher jeder einzelne von ihnen eine disciplina qua gubernat eine ordentliche Amtsgewalt, aber er hat nicht eine potestas eine außerordentliche Wundergewalt, wie der hl. Geist sie zur Zeit der Apostel beim Pfingstfest verliehen[3]), wie er sie namentlich jetzt den Propheten und

---

[1]) Bruders, Verfassung der Kirche S. 81—99; 114—119.

[2]) Adv. Praxean 1 CSEL 47 S. 228, 6 ff. — De pud. 21 CSEL 20 S. 271, 9; 16 S. 255, 17. Puto, inquit et ego Spiritum Dei habeo. quis iste est adsertor audacissimus . . . suscepit causam adversus Spiritum sanctum ut falsum testimonium recitet de apostolo ejus (S. 670 Anm. 1).

[3]) De pud. 21 CSEL 20 S. 268, 29 ff. Excernens inter doctrinam apostolorum et potestatem. *disciplina* hominem gubernat. *potestas* adsignat. sed rursum quid *potestas*? Spiritus, Spiritus autem Deus. S. 269, 7 ff. Itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret, cuius venia a Deo non ab homine competeret, non ex *disciplina* sed ex *potestate* fecissent. nam et mortuos suscitaverunt, quod Deus solus. S 269, 19. Quod si *disciplinae* solius officia sortitus es . . . cares ea virtute cuius est indulgere.

Prophetinnen zur Zeit Tertullians gegeben hatte[1]). Nach dem Text im Johannesevangelium 20,22. 23 (Empfanget den hl. Geist, welchen ihr die Sünden nachlasset, denen sind sie nachgelassen und welchen ihr sie behaltet, denen sind sie behalten) war überall in der Kirche der Gedanke lebendig, daß die priesterliche Gewalt der Sündenvergebung in besonderer Beziehung zur Herabkunft des hl. Geistes stehe. Tertullian stellte sich diese Mitteilung des hl. Geistes nur auf wunderbare sinnfällige Weise vor. Dementsprechend kann er auch die dadurch verliehene Gewalt nicht zur ordentlichen Amtsbefugnis rechnen; sie ist für ihn vielmehr eine außerordentliche Vollmacht, deren Dasein durch äußere Wunder und sinnfällige Zeichen bewiesen werden muß. Die Richtigkeit dieser Auffassung erläutert er an den Erzählungen des A. u. N. T. Nathan[2]) hatte prophetische Zeichen gewirkt, der dem David Verzeihung ansagte, alle anderen Propheten, die das widerspenstige Volk immer wieder in Buße mit Gott versöhnten, erwiesen sich als Bevollmächtigte des Allerhöchsten durch blendende Wunder. Der Heiland selbst wirkte vor der ersten Sündenvergebung eine Heilung[3]). Petrus und Paulus übten Wunderkraft aus[4]). Auf eine derartige Argumentation gestützt, wendet er sich in lebendigem Dialog unmittelbar an den Papst (de pud. 21 S. 269, 16 ff). ‚Darum zeige jetzt, apostolischer[5]) Mann, prophetische Taten, damit

---

[1]) De pud. 21 S. 271, 8. Et ideo ecclesia quidem delicta donabit, sed ecclesia Spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum.

[2]) De pud. 21 S. 269, 15. Sic et prophetae caedem et cum ea moechiam paenitentibus ignoverant, quia et severitatis documenta fecerunt. Adv. Marcion. 4,10 CSEL 47 S. 445, 20. Quid de ipso populo retexam totiens delictorum indulgentia restituto?

[3]) Ibidem S. 444, 12 ff. Curatur et paralyticus, et quidem in coetu, spectante populo . . . quoniam cum redintegratione membrorum virium quoque repraesentationem pollicebatur: exurge et tolle grabattum tuum, simul et animi vigorem ad non timendos qui dicturi erant: quis dimittet peccata nisi solus Deus? habes itaque iam et specialis medicinae dispunctam *prophetiam* et eorum, quae medicinam sunt secuta, pariter et dimissorem delictorum Christum recognosce apud eundem prophetam.

[4]) De pud. 20 CSEL 20 S. 269, 9 ff. Nam et mortuos suscitaverunt quod Deus solus, et debiles redintegraverunt quod nemo nisi Christus, immo et plagas inflixerunt quod noluit Christus.

[5]) Vergleiche zu apostolice in derselben Schrift 13 S. 244, 3. Bonus

ich das Wirken der Gottheit erkenne, und dann magst du dir auch die Macht zulegen, solche Verbrechen nachzulassen. — Hat denn nicht die Kirche die Gewalt, Verbrechen nachzulassen? Das erkenne ich umso mehr an, als es der Paraklet uns durch die neuen Propheten verkünden ließ. Die Kirche kann das Verbrechen vergeben, aber nur die (neue) ecclesia spiritus per spiritalem hominem, non ecclesia numerus episcoporum. — Fragt man nun konkret nach den uns bekannten Tatsachen, was ein homo spiritalis ist, bei dem durch äußere Zeichen die Anwesenheit des Parakleten gewiß ist, so mag der folgende wörtliche Bericht davon eine Vorstellung geben. Der Text läßt sich nicht wohl übersetzen, weil er auf Deutsch wiedergegeben, den tragischen Ernst verliert, in dem er geschrieben ist (de anima 9 CSEL 20 S. 310, 17 ff). Quia spiritalia charismata agnoscimus, post Johannem quoque prophetiam meruimus consequi. est hodie soror apud nos revelationum charismata sortita quas in ecclesia inter dominica sollemnia per ecstasim in spiritu patitur; conversatur cum angelis, aliquando etiam cum Domino, et videt et audit sacramenta et quorundam corda dinoscit et medicinas desiderantibus submittit. iam vero prout scripturae leguntur aut psalmi canuntur aut allocutiones proferuntur aut petitiones delegantur, ita inde materiae visionibus subministrantur . . . Die Schilderung einer solchen Frauenvision in der Kirche schließt der ernste Tertullian mit den gewichtigen Worten: haec visio est, deus testis est et apostolus charismatum in ecclesia futurorum idoneus sponsor. Psychologisch kann man es verstehen, wenn der ehemalige Weiberfeind, der Rede und Lehre der Frau in der Kirche strenge verbot, wenigstens auch die neuen Propheten nicht die Gewalt, Sünden zu vergeben, wirklich ausüben läßt (de pud. 21 CSEL 20 S. 269, 29). Spiritus veritatis potest quidem indulgere fornicatoribus veniam sed cum plurium malo non vult.

5. **Die Vergebung der Kapitalsünden fällt unter die potestas, die Nachlassung anderer Sünden unter die disciplina.** Faßt man aber die Vollmacht, schwere Verbrechen zu vergeben, als außerordentliche auf, zu deren Ausübung

---

pastor et benedictus papa: 1 S. 220, 3. Pontifex scilicet maximus, episcopus episcoporum, Titel, die in Karthago dem Papste beigelegt wurden.

Gott von Fall zu Fall ein äußeres Zeichen beigeben muß, dann kann sie nur persönlich sein und bei der einzelnen Person bedarf es wieder für jede wirkliche Nachlassung einer Einwirkung Gottes. Darum erklärt Tertullian in der Schrift über die Keuschheit die Stelle Mt 16,19, wo es sich um Nachlassung ‚schwerer Vergehen' handelt, als rein persönliche Vollmacht, während er trotz seiner montanistischen Gesinnung im Scorpiace (10) dieselbe Stelle als amtlich und dauernd faßt (CSEL 20 S. 167, 24 f) **memento claves ejus (caeli) hic Dominum Petro et** *per eum ecclesiae* **reliquisse.** Diese ordentliche Amtsbefugnis erkennt er auch in der Keuschheitsschrift noch dem Papste zu (21 S. 269, 16): **exhibe igitur et nunc mihi apostolice, prophetica exempla, ut agnoscam divinitatem, et vindica tibi delictorum eiusmodi remittendorum** *potestatem* (außerordentliche Vollmacht von Tertullian bestritten), **quod si** *disciplinae* **solius officia sortitus es, nec imperio praesidere, sed ministerio, quis aut quantus es indulgere qui neque prophetam neque apostolum exhibens cares ea virtute cujus est indulgere** (ordentliche Machtbefugnis in **disciplinae officia sortitus** enthalten). Darum hat auch nicht nur der Nachfolger des hl. Petrus in Rom, sondern jeder einzelne Bischof in derselben Schrift (18) die dauernde Gewalt kleinere Vergehen nachzulassen (S. 261, 25) **salva illa paenitentiae specie post fidem quae et levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit aut maioribus et inremissibilibus a Deo solo**[1]). Darum gilt es auch in der montanistischen Schrift de

[1]) Beispiele kleinerer Vergehen: De pud. 7 CSEL 20 S. 232, 21 ff. Perit igitur et fidelis elapsus in spectaculum quadrigarii furoris et gladiatorii cruoris et scaenicae foeditatis et xysticae vanitatis in lusus, in convivia saecularis sollemnitatis, si in officium, in ministerium alienae idololatriae aliquas artes adhibuit aut incuriosius in verbum ancipitis negationis aut blasphemiae impegit. Ob tale quid extra gregem datus est vel et ipse forte ira tumore aemulatione, quod denique saepe fit, dedignatione castigationis abrupit. debet requiri atque revocari. — 19 S. 265, 15. Cui enim non accidet aut irasci inique et ultra solis occasum, aut et manum immittere aut facile maledicere aut temere jurare aut fidem pacti destruere aut verecundia aut necessitate mentiri? in negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in auditu quanta temptamur? ut si nulla sit venia istorum, nemini salus competat.

corona (3) als Grundsatz, nur aus der Hand des Bischofs das Sakrament der Eucharistie zu nehmen.

Für Petrus, den Lieblingsapostel, bestreitet Tertullian, daß er je eine außerordentliche Vollmacht gegen Kapitalsünder habe ausgeübt (de pud. 21 S. 270, 26) adeo nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata. Bei Paulus[1]) fühlt er sich nicht so sicher wegen des Unzuchtsünders in Korinth. Aber die Unterscheidung von ordentlicher und außerordentlicher Vollmacht schützt ihn konsequent gegen jeden positiven Nachweis (S. 269, 7) itaque si et ipsos beatos apostolos tale aliquid indulsisse constaret, cuius venia a Deo, non ab homine competeret *non ex disciplina* sed *ex potestate* fecissent. nam et mortuos suscitaverunt quod Deus solus, et debiles redintegraverunt quod nemo nisi Christus, immo et plagas inflixerunt quod noluit Christus. non enim decebat eum saevire qui pati venerat. percussus est Ananias et Elimas, Ananias morte, Elimas caecitate, ut hoc ipso probaretur Christum et haec facere potuisse.

Im Gegensatz zu dieser Strenge gegen Kapitalverbrechen zeigt derselbe Tertullian eine fast ebenso extreme Milde gegen geringe Vergehen; siebenmal siebzigmal soll Petrus dieselben nachlassen. Hat er also ihnen gegenüber nur zu lösen, so wäre nichts zu binden übrig, wenn nicht die Kapitalsünden unvergeben blieben! (de pud. 21 S. 270, 28 f). Das ist sein eigentümliches Argument, das die Gesinnung des Sünders gar nicht in Erwägung zieht. Außer der einerseits zu strengen und der andrerseits zu milden Auffassung des Textes Mt 16,19 versteht ihn Tertullian richtig von einer Regierungsgewalt im weiteren Sinne, wenn auch das Spielen mit den Ausdrücken ‚binden, lösen' allegorisierend wirkt. Petrus löst und bindet, wenn er in Jerusalem die ersten Gläubigen durch die Taufe in die Kirche aufnimmt, wenn Ananias auf seinen Verweis hin tot zu Boden

[1]) De pud. 17 CSEL 20 S. 258, 24 etiam si pro certo apostolus Corinthio illi fornicationem donasset, esset aliud, quod semel contra institutum suum pro ratione temporis faceret. — De pud. 20 CSEL 20 S. 267, 4. Hoc qui ab apostolis didicit et cum apostolis docuit, numquam moecho et fornicatori secundam paenitentiam promissam ab apostolis norat. — 16 S. 255, 21. Nihil tale Paulus indulsit. — 21 S. 270, 26 ff. Nihil ad delicta fidelium capitalia potestas solvendi et alligandi Petro emancipata.

sinkt; wenn der Lahme an der Tempelpforte mit gesunden Gliedern heimkehrt und in Jerusalem die Frage nach der Beobachtnng des Gesetzes durch Kephas zum Austrag kommt.

Schlußbemerkung über Praxeas und den Wert der Aussagen Tertullians. Bei dem Durchblättern der Schriften Tertullians kommt einem ungesucht der Eindruck, wie leidenschaftlich der Schriftsteller in späteren Jahren von dem Gedanken der Unvergebbarkeit beherrscht wird. Dieser Idee wird gewaltsam die Sündentilgung im A. T.[1]) untergeordnet, die Auffassung vieler N. T. Stellen[2]) muß sich ihr fügen und wenn z. B. Mt 16,19; 18,18 der natürliche Wortlaut das Gegenteil besagt, wird nicht ungeschickt eine Unterscheidung vorgelegt, die zur Not gegen Angriffe sicher stellt. Seine neue Theorie konnte auch durch biblische Fakta erschüttert werden. Wie gibt er sich da Mühe, den Nachweis zu erbringen, daß Petrus selbst nie so gehandelt, daß, wenn Paulus es einmal tat, dies nur ein Ausnahmefall war! Wenn endlich der leidenschaftliche Afrikaner, der durch die Abweisung seiner Propheten an der kirchlichen Autorität Anstoß nahm, trotz des lange währenden Schismas zur Zeit des Gegenpapstes Hippolyt, noch in so hohem Maß theoretisch und praktisch die Macht des römischen Papstes und der übrigen Bischöfe anerkannte, wie feste Wurzeln mußte dann zu Beginn des 3. Jahr-

[1]) Ein Beispiel: adv. Marcion. 4,10 CSEL 47 S. 445,12. Video Ninivitas scelerum veniam consecutos a creatore, ne dixerim tunc quoque a Christo, qui a primordio egit in Patris nomine. Dagegen schreibt er de pud. 6 CSEL 20 S. 229, 2. Frustra enim lex supra-structa est, origines quoque delictorum id est concupiscentias et voluntates non minus quam facta condemnans, si ideo hodie concedetur moechiae venia quia et aliquando concessa est etc. Die allgemein katholische Deutung der Ninivitenbekehrung gibt Klemens von Rom (7,7) an: ‚Den Niniviten mußte Jonas den Untergang ankündigen; da kamen sie von ihrem Sündenleben zurück, flehten inständig zu Gott um Erbarmen und wurden gerettet, und doch waren sie nur Fremdlinge vor Gott. (Einem Christen würde der Heiland viel eher verzeihen. Tertullian sagt immer das Gegenteil.)

[2]) Die bekannten, liebevollen Parabeln des Heilandes werden gegen den natürlichen Sinn und gegen die christliche Tradition (vergleiche Clemens I 7,7) auf die Heiden allein umgedeutet. Augustin kritisiert diese Umänderung an folgendem Beispiel. De bono viduitatis 6 CSEL 41 S. 310, 2. Dum secundas nuptias tamquam inlicitas maledico dente concidit, quas omnino licitas apostolus sobria mente concedit.



hunderts der Glaube an die göttliche Einsetzung der Hierarchie geschlagen haben! Schon das kurze erfolglose Schisma unter Natalius (210) zeigt, daß man nur dann einer dogmatischen Ansicht glaubte Anhänger verschaffen zu können, wenn man einen Papst als Vertreter derselben aufgestellt hatte. Hippolyt und Novatian gingen nach demselben Erfahrungssatze voran, wenn sie sich selbst als Gegenpäpste aufwarfen.

Zieht man in Erwägung, daß Tertullian in kleine Kreise eingeengt von Karthago aus in Italien 2 Päpste, Kallist und Hippolyt, vor sich sah, von denen der letztere ihm gehässig war, wiewohl er einen gemäßigten Rigorismus[1]) vertrat, während der andere ihm durch zu große Nachsicht mißfiel, so kann man leicht begreifen, daß sich für ihn aus der Vermengung ihrer Grundsätze Widersprüche in Bezug auf Kapitalsünder ergaben. Aus dieser Sachlage heraus versteht es sich von selbst, daß die Mitteilungen Tertullians als geschichtliche Quelle betrachtet sehr unzuverlässig sind. Wie er alle A. T.[2]) Gnadenerweise künstlich nach der Unvergebbarkeit deutet, wie er die milden Parabeln des Herrn auf den Ungetauften einschränkt[3]),

[1]) Philos. 9,12 MSG 16,3 col. 3378 A. Ὁ ἄνομος μοιχείαν καὶ φόνον ἐν τῷ αὐτῷ διδάσκων, so der Vorwurf Hippolyts gegen Papst Kallist; dagegen lautet die Anklage des Tertullian auf Widerspruch de pud. 5 CSEL 20 S. 227, 28. Idololatram quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis. Beide Aussagen auf denselben Papst bezogen widersprechen einander direkt; vielleicht erklären sie sich gut, wenn Hippolyt einige unvergebbare Sünden aufrecht hielt, aber nicht soweit ging wie die Montanisten in der Strenge. Tertullian verbindet das verschiedene Verfahren der beiden zu einem sich widersprechenden Vorgehen Roms. Vergleiche Katholik 1908 I S. 109 ff die Gründe Essers gegen Kallist als Urheber des Ediktes.

[2]) In der Schrift adv. Marcion. schilderte er sehr schön die verzeihende Barmherzigkeit des A. T. Gottes, an Beispielen von Mord und Unzucht fehlt es nicht. Lib. 4,10 CSEL 47 S. 445, 12 ff. All dies wurde ihm vorgehalten und er gibt darauf den Bescheid: De pud. 6 CSEL 20 S. 229, 7. Dabis ergo et idololatrae et omni apostatae veniam, quia et populum ipsum totiens reum istorum totiens invenimus retro restitutum. communicabis et homicidae, quia et Nabothae sanguinem Achab deprecatione delevit et David Uriae caedem cum causa ejus moechia confessione purgavit.

[3]) De pud. 7. Vergleiche dazu: Die Bußschrift Tertullians de poenitentia et de pudicitia und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus

wie er bei Paulus[1]) die Tatsachen nach seiner Ansicht stellt, so konnte er viel leichter die Nachrichten seiner Zeit über das ferne durch einen Gegenpapst gespaltene Italien für seinen Rigorismus herrichten. Ohne Kontrolle an uninteressierten gleichzeitigen oder früheren Zeugnissen verdient historisch keine Mitteilung Tertullians unbedingten Glauben, wenn sie von ihm als Beweis für seine Theorie angeführt wird. Bei dem polemischen und leidenschaftlichen Charakter der einzelnen Schriften ist jede Äußerung den Umständen des Augenblicks angepaßt und darf nur selten und mit Vorsicht als eine systematische Auffassung der christlichen Lehre aus dem Zusammenhang herausgehoben werden. Auch bei den scheinbar so weitgreifenden Bemühungen, die Schlüsselgewalt der Kirche einzuschränken, blieb das Kampfesfeld in engen Grenzen eingeschlossen. Die Kirche von Karthago unter der Leitung ihres Bischofs war der eigentliche Angriffspunkt, das Verhalten dieser Gegnerin wurde im Verlaufe der Fehde durch das Edikt des römischen Papstes geregelt und bestimmt. Tertullian hat aber nicht in versteckter Weise unter dem Namen des ‚Praxeas'[2])

1905 Esser G., Bonn. — Funk, Theol. Quartalschrift 1906 S. 541—568. — Batiffol, Bulletin de Littérature ecclésiastique 1906 S. 339—348. — Vacandard, Revue du Clergé français 1907 S. 113—131. Bd. 50. — Stufler in dieser Zeitschrift 1908 S. 1—42. — Esser, Katholik II 1907 184. 297; I 1908, 12. 93. — Adam, Katholik II 1908, 341. 416. — Rauschen, Eucharistie und Bussakrament[2] 1910 S. 148 f. — Harnack DG[4] 1909 I S. 440 A 1.

[1]) De pud. 13 CSEL 20 S. 243, 1. Man beachte, wie bei Tertullian und bei seinen Gegnern immer der Gedanke vorherrscht: Milde oder Strenge war von der Apostelzeit bis heute. Vergleiche 17 S. 258, 24; 16 S. 255, 17 ff.

[2]) Semler, Hagemann (Die röm. Kirche in den ersten 3 Jahrh. 1864 S. 223 ff), Kroymann (Krügers Sammlung K und DG Quellenschriften 1907 adv. Praxean VIII f) stellen die Hypothese auf, Praxeas sei ein Spottname für Kallist. Dagegen lassen Lipsius (Jahrb. f. deutsche Theol. 13 [1868] S. 703 ff), Nöldechen (Tertullian Gotha 1890 S. 424) und weit mehr Harnack (DG 1909[4] I S. 741) den Praxeas als besondere Person gelten, aber es soll in erster Linie die angebliche Irrlehre der Päpste Zephyrin und Kallist und ihrer Partei gemeint und angegriffen sein. Esser (Bonner Programm 1910 ‚Wer war Praxeas?') bringt den Nachweis, daß die Schrift adv. Praxean sich an persönliche Gegner in Karthago wendet, daß Praxeas selbst noch in Afrika anwesend war oder wenigstens kurz vorher durch persönliche Tätigkeit den Streit dort veranlaßte;

gegen die Lehrgewalt der Päpste Zephyrin und Kallist angekämpft.

---

endlich daß die trinitarische Lehre des Kallist sowohl von der des Tertullian als auch von der des Hippolyt vorteilhaft verschieden ist, aber ganz unmöglich (gegen J. Langen, Geschichte der röm. Kirche I 1881 S. 192 ff) mit der des Praxeas identifiziert werden kann. Mit guten Gründen stellt Esser die von der Tradition begünstigte Annahme auf, daß Praxeas ein Beiname des Epigonus ist, der von Hippolyt erwähnt wird.

Rezensionen

Reformation und Inquisition in Italien um die Mitte des XVI. Jahrhunderts. Von Dr. Gottfried Buschbell. Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1910. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiete der Geschichte. In Verbindung mit ihrem historischen Institut in Rom herausgegeben von der Görres-Gesellschaft. XIII. Band.) XXIII u. 344 S. gr. 8. Preis M. 16.—.

Der Verfasser, der für das von der Görres-Gesellschaft unternommene monumentale Quellenwerk ‚Concilium Tridentinum' die Herausgabe der Konzilskorrespondenz in der ersten Periode des Konzils vorbereitet, hat bei der Sammlung der in italienischen Archiven und Bibliotheken handschriftlich vorhandenen Konzilsbriefe auch die archivalischen Grundlagen für sein vorliegendes Buch gewonnen. Er sah sich veranlaßt, aus seinem mit nicht zu eng gezogener Begrenzung gesammelten Material die nicht unmittelbar Konzilsangelegenheiten betreffenden Teile zu einer besondern Arbeit zu verwerten. Auf diesem reichen handschriftlichen Material, unter sorgfältiger Heranziehung der gedruckten Literatur, beruht im Wesentlichen das vorliegende Buch. Das einleitende I. Kapitel (S. 3—21) handelt über die kirchlichen Zustände Italiens um die Mitte des 16. Jahrhunderts, besonders über die Mißstände. Der größte Teil des Buches, Kap. II—VIII, beschäftigt sich, entsprechend dem dem Verfasser vorliegenden Quellenmaterial, mit den im venetianischen Gebiete um die Zeit der ersten Periode des Tridentinischen Konzils getroffenen Maßnahmen gegen die häretischen Bewegungen. Kap. II (S. 22—35)

behandelt die Wirksamkeit des Nuntius Giovanni della Casa in Venedig seit 1544, die ihm von der Signoria gemachten Schwierigkeiten, die von ihm endlich im April 1547 erreichte Neuorganisierung der Inquisition in Venedig und durch das Dekret vom 21. September 1548 in den Städten des Dominiums, und die Maßnahmen gegen Einfuhr und Verkauf verbotener Bücher (der Index della Casas vom Jahre 1549) und zur Überwachung des Buchdrucks. Es trifft zu, daß die S. 29 f besprochenen Dokumente über die venetianische Inquisition enthalten sind in dem dem Verfasser nicht zugänglichen Werke (vgl. S. 29, Anm. 2; dasselbe ist in der Aachener Stadtbibliothek aus Reumonts Nachlaß vorhanden) von Romanin, Storia documentata di Venezia, T. V. (Ven. 1856): Parte del Consiglio de' Dieci in materia di eretici, vom 21. Sept. 1548, p. 548 s.; Istruzione secreta, p. 550; Modus qui servatur in tribunali ſtro in procedendo contra hereticos, p. 551 s. Die beiden folgenden Kapitel bringen reiches Detail über das Leben und die einschlägige Wirksamkeit von zwei Männern, die für die Bekämpfung des Protestantismus in Venedig und in Italien überhaupt von Wichtigkeit sind, Dionysius de Zanettinis, Bischof von Milopotamos und Chironissa, genannt Grechetto (Kap. III, S. 36—60), und Tommaso Stella, Bischof von Salpi, dann von Lavello, zuletzt an Stelle von Vergerio von Capodistria, genannt il Todeschino (Kap. IV, S. 61—80). Der bisher noch nirgends eingehender behandelte Zanettini wird insbesondere auf Grund seiner zahlreichen erhaltenen Briefe im Vatikanischen Archiv aktenmäßig geschildert. Das neue Licht, das hierdurch auf seine Persönlichkeit fällt, dient nicht dazu, sie sympathischer erscheinen zu lassen. Sein Eifer für die Rechtgläubigkeit darf wohl als aufrichtig betrachtet werden, geht aber zuweilen zu weit auch in Anschuldigungen untadelhafter kirchlicher Personen, wohl nicht immer ohne Mitwirkung persönlicher Animosität. Dabei tritt unter den unsympathischen persönlichen Zügen die fortgesetzte Bettelei in den Vordergrund. Näheres wird auch mitgeteilt über seine der soliden Grundlage entbehrenden Unionspläne mit den schismatischen Griechen. Im Gegensatz zu Zanettini erscheint Stella als ein durchaus lauterer, vornehmer Charakter, dessen Eifer für die Rechtgläubigkeit rein und selbstlos ist. Kap. V (S. 81—102) behandelt Einzelfälle von Häresie in Venedig, beziehungsweise das Einschreiten des Nuntius della Casa gegen einzelne verdächtige Persönlichkeiten seit 1544, besonders gegen verdächtige Prediger. Kap. VI (S. 103—143)

gibt eine eingehende Darstellung des Prozesses Vergerio (Dez. 1544 bis 1549). Der Verfasser hat hier Veranlassung, in Verbindung mit seiner quellenmäßigen Darstellung die herkömmlichen Irrtümer und schiefen Auffassungen in der deutschen protestantischen und italienischen antikirchlichen Literatur über Vergerio und seinen Prozeß richtig zu stellen, sowohl nach der kirchenrechtlichen Seite als in Bezug auf den historischen Verlauf der Angelegenheit; besonders wendet er sich gegen die neueste tendenziöse Darstellung von Campana (Monsignor Giovanni della Casa e i suoi tempi; in den Studi storici vol. XVII, fasc. 2, Pisa 1908). Man kann nur sagen, daß gegenüber den von Vergerio angewandten Kniffen und Verschleppungskünsten die größte Geduld gegen ihn geübt worden ist. Von einer ungerechten und voreingenommenen Haltung seiner Richter wie von Seiten Roms ist nirgends eine Spur zu sehen; im Gegenteil ging man in der geübten Langmut bis an die äußersten Grenzen der Möglichkeit, aber nur mit dem praktischen Resultate, daß dem unehrlichen Manne die Gelegenheit gelassen wurde, auch noch während des schwebenden Prozesses seine bischöfliche Würde fortgesetzt zur Propaganda für protestantische Ideen zu mißbrauchen, bis er sich endlich doch veranlaßt sah, durch seine Flucht und offene Apostasie die Maske abzuwerfen. Die objektive Betrachtung der Tatsachen zeigt Vergerio mit seinem unwahrhaften Wesen in einem durchaus unsympathischen Lichte. Im Anschluß an den Prozeß gegen Vergerio behandelt das VII. Kap. (S. 144—154) das Vorgehen gegen seine Anhängerschaft in seiner Diözese und den benachbarten Gebieten, die Tätigkeit des dazu entsandten apostolischen Commissars Annibale Grisonio in Istrien. Fast durchaus Neues bietet weiter Kap. VIII (S. 155—173) über den bisher nur aus Massarellis Diarien (Concilium Tridentinum I, 815 ss.) einigermaßen bekannten Prozeß gegen den in Trient mehrfach in stürmischer Opposition hervorgetretenen Bischof Giacomo Nacchianti von Chioggia. Zum Schluß wird eine Parallele gezogen zwischen diesem Fall und dem Fall Vergerio. Der Ausgang des Falles Nacchianti zeigt, daß es auch bei Vergerio, wenn dieser die ehrliche Absicht gehabt hätte, bei der Kirche zu bleiben und sich zu rechtfertigen, nicht anders gegangen wäre als bei Nacchianti, der, obwohl kaum weniger schwer belastet als Vergerio zur Zeit seines Prozesses, nach dem Ausgang desselben vollkommen rehabilitiert erscheint. Er war allerdings im Unterschied von Vergerio ein gelehrter Theologe und aufrichtiger Charakter. Er nahm später auf dem Konzil in seiner zweiten

und dritten Periode unter Julius III und Pius IV eine angesehene Stelle ein und hinterließ mit seiner nicht unbeträchtlichen schriftstellerischen Tätigkeit (über die ich demnächst in meinen ‚Italienischen literarischen Gegnern Luthers' eingehender referieren werde) einen guten Namen. — Während es sich bis hierher um Fälle aus dem venetianischen Gebiete gehandelt hatte, wird im Kap. IX (S. 174—216) zusammengestellt, was aus Cervinis Nachlaß (Carte Cerviniane im Florentiner Staatsarchiv) von Nachrichten über protestantische Bewegungen und ihre Bekämpfung im Gebiete des Kirchenstaates und über Cervinis Tätigkeit gegen die Häresie als Bischof (von Gubbio), Ordensprotektor und Mitglied des S. Uffizio zu gewinnen war. Auch über die Tätigkeit des neulich von mir in dieser Zeitschrift behandelten Joh. Ant. Delphinus als Inquisitor der Romagna finden sich darin S. 177 ff verschiedene Mitteilungen (in den Beilagen auch drei Briefe desselben an Cervini, S. 302 f, 306 f, 309). Ein Schlußabschnitt (X, S. 217—222) faßt die Resultate zusammen. Die besonders durch zahlreiche Prediger, hauptsächlich aus den Orden, unter dem Deckmantel des Ordensgewandes intensiv betriebene protestantische Propaganda in Italien (über diesen schleichenden, die Kirche von innen heraus unterwühlenden Charakter derselben im Gegensatz zu dem gewaltsamen Umsturz in Deutschland vgl. besonders den einschlägigen Abschnitt bei Tacchi Venturi I. p. 305—350), die schon unter Klemens VII einsetzt, war unter Paul III zu einer bedeutenden Gefahr geworden, so daß sich endlich die kirchlichen Behörden der Pflicht des Einschreitens gegen die doppelzüngigen disziplinlosen Träger der Bewegung und gegen das Hineintragen ihrer Ansichten in das Volk nicht mehr entziehen konnten. Der Verfasser erklärt S. 20 f, daß ihm das Institut der Inquisition prinzipiell unsympathisch ist, er verlangt aber auch, daß man sie wenigstens aus dem Geiste der Zeit heraus gerecht beurteile, und betont (S. 21): ‚Den Vertretern des konservativen Standpunktes täte man unrecht, wollte man vergessen, daß auch die überall angreifenden Neuerer da, wo sie konnten, mit genau denselben Mitteln gearbeitet haben'. Dabei bestätigt das reiche, in dem Buche vorgelegte Material durchaus das Urteil Seripandos (vgl. Pastor V, S. 713), daß das Vorgehen der Inquisition unter Paul III maßvoll und milde war, allerdings auch keinen dauernden Erfolg hatte, bis unter Paul IV die volle Strenge der Gesetze in Anwendung gebracht wurde. Im allgemeinen suchte man die Betreffenden, besonders wo es sich um Männer von Bedeutung

wie Vergerio und Nacchianti handelte, der Kirche zu erhalten. Gegen die Reue und Umkehr Bekundenden fielen die Strafen mild aus; die Strenge des Gesetzes traf nur die Rückfälligen und Hartnäckigen, und dies sind unter der großen Masse der Fälle nur ein paar vereinzelte. Persönliche Härte ist bei den hier in Betracht kommenden Inquisitoren nirgends zutage getreten. Fast ein Drittel des Bandes (S. 223—329) füllen die der Darstellung zum Belege dienenden urkundlichen Beilagen in 96 Nummern. Dieselben sind nach ihrer Zugehörigkeit zu den einzelnen Kapiteln in Gruppen geordnet; das Verzeichnis S. XVI—XIX gibt aber eine Übersicht derselben nach der zeitlichen Reihenfolge. Mit Ausnahme der kurz zuvor auch von Tacchi Venturi veröffentlichten Nr. 57 waren alle übrigen Stücke vorher ungedruckt. Das Buch bietet also reiches und wertvolles neues Material zu dem angekündigten Gegenstand und stellt sich als eine bedeutsame Publikation zur italienischen Kirchengeschichte um die Mitte des 16. Jahrhunderts dar.

Über den S. 33 u. 34 erwähnten Guillaume Postel und dessen Tätigkeit in Venedig c. 1547/48 bietet jetzt neues Material J. Schweizer, Ein Beitrag zu Wilhelm Postels Leben und zur Geschichte des Trienter Konzils und der Inquisition; Röm. Quartalschrift 24, 1910, Geschichte, S. 94—106. Über den S. 95 f erwähnten Ippolito Chizzuola (Chizola) J. Hefner, Zur Geschichte der röm. Inquisition; Theologie u. Glaube II, 1910, S. 281 bis 286. — S. 41, Z. 5 u. Anm. 1 ist statt Topoliritis doch wohl zu lesen Topotiritis (τοποτηρητής). S. 319, Nr. 89 in der Überschrift l. Augustiner st. Serviten.

Aachen. Dr. Friedrich Lauchert.

Thomas Hughes S. J., **History of the Society of Jesus in North America colonial and federal.** *Documents.* Volume I. Part. II. Nos. 141—224 (1605—1838). Longmans, Green and Co., London 1910. pp. XIV, 601—1222.

Dieses neue stattliche Werk des unermüdlichen Geschichtsforschers Th. Hughes S. J. bildet den 2. Teil des ersten Sammelbandes (Volume I) von Quellen (Documents) für die Geschichte der Jesuiten in den Kolonien und Vereinigten Staaten von Nordamerika. Darum beginnt auch keine neue Paginierung; es wird nur die des

1. Teiles, der 600 Seiten zählt, fortgesetzt und am Ende das inhaltsreiche, ausführliche, ungemein praktische und bequeme alphabetische Inhaltsverzeichnis über den ganzen Sammelband beigefügt (S. 1161 bis 1222). Mit dieser Arbeit schließt der Verfasser vorläufig die Veröffentlichung von Geschichtsquellen, um sich wieder der Ausarbeitung des zweiten Bandes seiner Geschichte zuzuwenden. Über den ersten Band dieser Geschichte, sowie über den ersten Teil des ersten Sammelbandes von Quellen haben wir bereits 1908 (S. 383—391) in dieser Zeitschrift berichtet.

Der vorliegende Teil der Quellen ist in derselben Form und nach denselben geschichtlich-kritischen Grundsätzen so gut durch- und ausgearbeitet und gedruckt, daß von demselben gesagt werden darf, was ein Rezensent über den ersten Teil schrieb: Dieses Werk, dem Namen nach eine Quellensammlung, kann gelesen werden ‚ganz wie ein unabhängig dastehendes Buch'.

Unterhaltungslektüre ist es zwar nicht; für Geschichtsfreunde aber und zumal für Geschichtsforscher besitzt es unserer Meinung nach eine ganz eigene Anziehungskraft. Denn vor allem ist es wohl die erste Quellensammlung, die ganz genau nach den 10 von der dritten Versammlung deutscher Historiker (18.—21. Apr. 1895 in Frankfurt a./M.) vorgeschlagenen Regeln herausgegeben ist (siehe dieselben in Part. I. p. XV. XVI). Ferner sind die darin gedruckten Quellen in Sektionen (Section I—VII) mit je ihren Titeln eingeteilt und die einzelnen, gleichviel ob von größerer oder geringerer Bedeutung oder Länge, durch einen fortlaufenden Kommentar mit einander verbunden und mit Beifügung alles Nötigen und Wünschenswerten charakterisiert. So enthält der 2. Teil in seinen 4 Sektionen (IV—VII) 4 geschichtlich kritische Abhandlungen: 1) Reorganisation während der Aufhebung der Gesellschaft Jesu (1773—1792); 2) Dotierung der Kirche (1792—1822); 3) Konkordate; 4) Kritik und Folgen. —

Die dritte von den 10 obgenannten Regeln verlangt, daß alle einen und denselben Gegenstand betreffenden Aktenstücke zusammengestellt werden, wobei nur solche Wiederholungen zu vermeiden sind, die gar nichts Neues zur Sache beitragen. Wie gewissenhaft P. Hughes diesen Kanon befolgt hat, kann man sozusagen auf jeder Seite der beiden Teile sehen. Unnötiges bringt er nie; aber alles, was eine gegebene Frage beleuchten kann, führt er an, wenn es auch noch so geringfügig zu sein scheint. Nur 224 Nummern von Dokumenten werden in beiden Teilen zusammen von ihm gezählt; und doch be-

läuft sich deren wirkliche Zahl wohl auf Tausend. Der Grund davon ist gerade die Beobachtung genannter Regel: alle zusammengehörigen Stücke führt er unter einer und derselben Nummer auf und unterscheidet die einzelnen nur durch Buchstaben. Ein lehrreiches Beispiel ist Nr. 149 (p. 632—637): ‚Carroll and Rom: Berichte Carrolls an die Propaganda über das Eigentum' (der Exjesuiten), in welcher 10 Schriftstücke A—K gedruckt sind; ebenso Nr. 150 (p. 637—665): ‚Das Kapitel von 1786' usw., welches sogar 43 Stücke unter den Buchstaben A—Z und A²—S² enthält. Man wird dieselben mit großem Interesse lesen. Aber viel Geduld und langwierige Arbeit hat diese Anordnung und Redaktion gekostet, wie der Verfasser in seiner Einleitung selbst gesteht, und Schreiber dieses aus eigener Anschauung bezeugen kann. Wir möchten daher einem amerikanischen Rezensenten der Geschichte des Verfassers Recht geben, welcher ihn ‚den begeisterten Apostel der geschichtlichen Wahrheit' nennt, der ‚trotz seiner ernstlich angegriffenen Gesundheit' sich der gründlichen Erforschung jener Wahrheit ganz aufopfert.

Glückliche Erfolge seiner objektiven und gründlichen Forschung hat er schon erlebt und wird er noch erleben. Daß die amerikanischen Jesuiten oder Exjesuiten fremdes Gut unrechtmäßig an sich gerissen haben, wird nach Kenntnisnahme der von ihm hier veröffentlichten Quellen wenigstens kein gediegener Forscher mehr zu behaupten wagen, wie sehr auch eine sogenannte Tradition in Amerika jene üble Nachrede eingebürgert haben mag. Die Gerechtigkeit verlangt deren Ausmerzung.

Wie sehr indes P. Hughes jene Gerechtigkeit betont, so ist er doch als Geschichtsforscher keineswegs blind gegen die Mängel und Fehler seiner amerikanischen Mitbrüder. In der Section VII: ‚Kritik und Folgen' (p. 1030) tadelt er sie, indem er schreibt: ‚Was immer sie auch durch das Festhalten an ihren Rechten gewannen, das verloren sie an ihrem guten Namen; sie hätten daher weiser gehandelt, wenn sie den Streit, obgleich auf ihre Unkosten, schon in einem früheren Stadium aufgegeben hätten. Dies hatte P. General Fortis von ihnen verlangt. So hatte, fast 200 Jahre früher, P. Copley gehandelt, indem er den Forderungen Cecils, Lord Baltimores, nachgab, wie P. General Vitelleschi ihm aufgetragen. Die Handlungsweise der Jesuiten von Maryland war offenbar ganz verschieden von der an einer andern Stelle beschriebenen Praxis der Gesellschaft . . .'

Daß nach dem unwiderleglichen Zeugnis dieser Quellensammlung manche geschichtliche Persönlichkeiten in einem anderen Lichte als bisher dastehen, ist nicht zu verwundern. Vieles ließe sich noch darüber sagen; doch darf diese Besprechung nicht zu weit ausgedehnt werden.

Da diese Quellensammlung ganz einzig in ihrer Art dasteht, und ein Muster von ernstem und objektivem Forscherfleiß und übersichtlicher, praktischer Gruppierung ist, so dürfte sich dieselbe schon von selbst empfehlen. Dieselbe könnte gewissermaßen als Lehrbuch, besonders für angehende Geschichtsforscher, dienen.

Exaeten. Ludwig Schmitt S. J.

Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum. Bonifatius. Von Gustav Schnürer. Mit 59 Abbildungen. Mainz 1909. Kirchheim. 110 S. Lex.

Die vornehm ausgestattete Schrift von G. Schnürer über den heiligen Bonifatius und seine Zeit ist eine glückliche Ergänzung zu der in dieser Zeitschrift empfohlenen Übersetzung des Lebens des heiligen Bonifatius von Kurth. Sch. holt weiter aus als Kurth und zeichnet nicht bloß ein Lebensbild des Heiligen, sondern schreibt eine Geschichte seiner Zeit. Daher der Übertitel: ‚Die Bekehrung der Deutschen zum Christentum', der durch den Untertitel hauptsächlich auf das Zeitalter des Heiligen beschränkt wird. Vorausgeht eine Betrachtung über den Geist der Benediktiner-Regel, den Bonifatius im hohen Grade sich angeeignet hat. Der Verfasser der Regel, Benedikt, ist ein pädagogisches Genie, das sich auf Grund einer außergewöhnlichen Erfahrung und Seelenkenntnis betätigt, und übte daher auch nach den Dialogen Gregors des Großen einen ungewöhnlichen Einfluß auf seine Schüler aus. Er faßt sich in seiner Regel sehr kurz, erwähnt manches nicht ausdrücklich, was zu den Grundregeln des klösterlichen Lebens gehört, sondern setzt es voraus und hebt hervor, was ihm zu einem vollkommenen Leben erforderlich zu sein scheint. Benedikt war auch ein vortrefflicher Organisator und verstand es, die verschiedenen Mittel, die in der Klostergemeinschaft angewandt werden sollen, dem Hauptzwecke unterzuordnen. Er gestattet eine große Freiheit der Bewegung und Anpassung an die Umstände der Zeit und des Ortes. Über die allgemeine Disziplin dachte Benedikt sehr strenge (4). Dennoch weht in seiner Regel der Geist der Milde und Mäßigung. Sie war daher sehr geeignet, die notwendigen Kräfte

heranzubilden zur Bekehrung der deutschen Völkerstämme. Bei den Römern und Griechen waren die unteren Schichten der Bevölkerung die ersten, die sich für Christus gewinnen ließen; bei den Germanen dagegen wird die Annahme der Religion meist durch den Übertritt der Fürsten eingeleitet. Die Mönche vermittelten den ungebildeten nordischen Völkern die römische Kultur. Sie kam über England in das Innere von Deutschland. Nachdem durch die von Gregor dem Großen ausgesandten Glaubensboten die Angelsachsen der Kirche gewonnen worden waren, entstanden unter ihnen Benediktinerklöster, die nach allen Seiten hin und besonders in die deutschen Gegenden Glaubensboten aussandten. Kurz aber anschaulich schildert Sch. ihr Wirken unter den deutschen Stämmen und legt die Gründe dar, warum der Erfolg nicht tiefer in das Volk eindrang. Nicht nur der Mangel einheitlicher Oberleitung, auch die politischen Verhältnisse und der Verfall des Merowinger-Reiches waren der Ausbreitung des Christentums unter den deutschen Stämmen ungünstig. Zur Zeit als Winfrid von England kam, hatten sich die Verhältnisse geändert. Die den deutschen Stämmen näher stehenden Karolinger waren zur Herrschaft gelangt und förderten in ihrem eigenen Interesse die Ausbreitung des Christentums unter den Heiden. Winfrid arbeitete im innigsten Verbande mit dem apostolischen Stuhl in Rom, erbat sich vom Papste Weisung, wurde zum Bischof geweiht, gelangte zu großem Ansehen am fränkischen Hofe und wirkte nicht nur als Missionsbischof unter den Heiden, sondern bewerkstelligte auch eine durchgreifende Reform der fränkischen Kirche in den an Deutschland grenzenden Gebieten. Schließlich gelang es ihm als Erzbischof, der deutschen Kirche einen Mittelpunkt zu geben und den dauernden Bestand der Bekehrungsarbeit zu sichern. Ungeachtet der schweren Prüfungen, die seiner Treue auferlegt wurden, blieb er päpstlich gesinnt und gründete sein Werk ganz auf die Vereinigung mit dem von Christus eingesetzten Statthalter auf Erden. Dabei stand er als Angelsachse dem deutschen Volkscharakter näher als die irischen Glaubensboten und fand deshalb auch beim Volke mehr Verständnis und Entgegenkommen. Durch ihn traten die Deutschen als mitwirkendes geistiges Glied in die abendländische christliche Kulturgemeinschaft ein. Sein Wirken, das er unter den Friesen begonnen hatte, schloß er als einfacher Missionär unter demselben Volksstamme mit dem Martyrertode und besiegelte sein Zeugnis für die Lehre Christi mit seinem Blute. Seine Liebe zu deutscher Art und deutschem Wesen wird noch in einem eigenen Absatz hervorgehoben.

Der feinsinnig ausgewählte Bilderschmuck weist Stücke auf, die wenigstens in dieser Zusammenstellung nicht leicht zugänglich sind. Für die Kunstgeschichte von Bedeutung sind namentlich die ältesten Miniaturbilder, die das Martyrium des Heiligen zum Gegenstande haben.

Das herrlich ausgestattete Buch kann somit allgemein empfohlen werden. Namentlich sollte es in alle Büchersammlungen für Gymnasien und andere höhere Lehranstalten Eingang finden. Die Dankbarkeit für die unschätzbare Gabe des christlichen Glaubens verpflichtet alle Deutschen dem heiligen Bonifatius ein ehrenvolles Andenken zu bewahren und sich mit seinen Lebensschicksalen vertraut zu machen.

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

Encyklopädisches Handbuch der Pädagogik herausgegeben von W. Rein-Jena. Zweite Auflage, 8. Band (Schulbesuch—Stoy K. V.) VII + 937 S. Langensalza 1908, Herm. Beyer u. Söhne.

Zu den bedeutendsten Partien des ganzen Werkes gehören die in dem vorliegenden 8. Bande enthaltenen Beiträge zur Schulverfassung (‚Schulbürokratie‘ von W. Klatt-Steglitz, ‚Schulgemeinde‘ und ‚Schulpflege‘ von Rolle-Gräfenthal, ‚Schulverfassung‘ von Rein-Jena). Eine der verderblichsten Folgen neuerer Schulpolitik war die Zurückdrängung des ersten Erziehungsfaktors, der Familie. Wenn jetzt von vielen Seiten ein viel größeres Interesse der Eltern für die Schulerziehung und die volle Sicherung ihrer Erziehungsrechte verlangt wird, so ist das ein sehr erfreuliches Anzeichen der Wiederanerkennung eines arg mißhandelten natürlichen Rechtes. Leider droht dieser neuen Bewegung bereits eine andere Gefahr: manche ihrer besten Vertreter haben kein Verständnis für die Rechtsansprüche der Kirche auf Schule und Erziehung. Bei der Konfusion über den Begriff ‚Kirche‘ auf protestantischer Seite[1]) ist dies ja leicht zu ver-

[1]) Der Herausgeber der ‚Christl. Welt‘, Theologieprofessor Rade-Marburg, meint: ‚Einer der größten Übelstände, die uns an der inner- und außerkirchlichen Verständigung hindern, ist, daß wir Protestanten keinen klaren, gemeinverständlichen Kirchenbegriff haben. Die letzte Verantwortung dafür trägt Luther . . . So ist Luthers Lehre von der Kirche bis heut einer der schwierigsten Punkte, an denen Historiker, Juristen und Theologen ihre Wissenschaft immer wieder erproben‘ (Chr. W. 1910 2. Juni Sp. 525).

stehen; aber eine Verkürzung der kirchlichen Rechte im Schul- und Erziehungsgebiet wird zu noch schwereren Mißständen führen als die Ausschaltung der Elternrechte. Es ist zu bedauern, daß auch in Reins Enz. Hdb. die Ausführungen über Kirche und Rechte der Kirche oft unrichtig sind.

Über die deutsche Schule im Auslande hat bereits der II. Band (111—147) ausführlich berichtet; nun ist dieser Gegenstand noch einmal (355—363), aus dem Gesichtspunkte seiner nationalen Bedeutung, von demselben Verfasser G. Lenz-Darmstadt gewürdigt. Das schwedische Schulwesen ist (389—433) von Franzén-Södertälje und Lindström-Stockholm eingehend dargestellt; das schweizerische Schulwesen (433—489) behandeln Seminardirektor Schneider-Bern und Universitätsprofessor Haag-Bern; auch Serbiens Schulleistungen sind nicht übergangen (548—562).

Dankenswert sind die Beiträge zur Klarstellung des Zusammenhanges der Schule mit dem Gesamtleben der Kinder wie mit dem Volksleben. Schulhygienisches, Schulfeste, Soziologie, Sprachentwicklung, Stimmbildung sind mit reichhaltigen Referaten bedacht. Foerster behandelt in dem Artikel ‚Sexualethik': Die Zersetzung der alten Ethik auf sex. Gebiete, die moderne Literatur über die sexuelle Frage, allgemeine Maßstäbe der sex. Ethik, die Ethik der Monogamie und ihre zentrale Bedeutung für die geistige Beherrschung und Veredlung des Trieblebens, Eros und Ethik, Konsequenzen. Willmann ist mit einer anziehenden Skizze über ‚Sokratische Methode' vertreten; überdies wird ‚Sokrates' in einem sehr ausführlichen Artikel (601—644) von Rocha-Rohrbeck berücksichtigt.

Daß bei der großen Zahl der Mitarbeiter die verschiedenen Beiträge nach Umfang wie Gehalt nicht sehr gleichmäßig sind, ist leicht zu verstehen. Soweit es sich übrigens nur um größere Ausführlichkeit oder gedrängtere Fassung handelt, ergeben sich hieraus weiter keine Mißlichkeiten. Etwas anders steht es mit der Ungleichmäßigkeit in der Beurteilung der grundlegenden pädagogischen Fragen. Wer zB. in den sittlich- und religiös-pädagogischen Grundfragen nicht bereits volle Klarheit erlangt hat, der wird sie auch aus den Artikeln des Enz. Handb. nicht schöpfen. Wenn indessen der Benützer des Werkes darauf ausgeht, verschiedene Auffassungen kennen zu lernen, so wird er befriedigt werden. Band für Band erweist sich das Werk als eine reichhaltige Sammelstätte der pädagogischen Wissenszweige. Im übrigen muß betreffs seiner Haltung zu strikt religiösen und insbesondere katholischen Gegenständen auf die Rezensionen der früheren Bände in dieser Zeitschrift (Jahrg. 1907 ff) verwiesen werden.

Die historischen Partien bedürfen vielfacher Ergänzungen. Ob es einmal gelingen wird, die Vorurteile über das Mittelalter zu beseitigen? Für Theobald Ziegler-Straßburg bedeutet noch immer ‚das Mittelalter auf der ganzen Linie des Daseins Gebundenheit ... Deswegen fehlt es dem Mittelalter auch durchweg an Individualitäten, Menschen mit aufgeschlagenem Visier und deutlich ausgeprägten Zügen wie Abälard oder Kaiser Friedrich II sind Ausnahmen und muten uns modern an; und eine große Individualität wie Dante schreitet deswegen mit einem Fuß schon hinüber in die neue Zeit‘ (661 f).

Wie konnte doch in dem Artikel ‚Schulgemeinde‘ über die Jesuiten gesagt werden (156): ‚In manchen Schulen wird die Familie sehr zurückgesetzt oder wohl gar ausgeschlossen. Insbesondere soll dies bei den Jesuiten der Fall sein [vom Rez. gesperrt], und auch die Neu- oder Staatsschule neigt sehr dahin‘. Wie die Jesuiten seit jeher über die Familienerziehung dachten, geht am besten daraus hervor, daß sie sich nur mit Widerstreben zur Übernahme von Konvikten bereit erklärten; Duhrs erster Band der Geschichte der deutschen Jesuiten bringt eine Fülle des Beweismaterials. Und auch heute dürften die Elternrechte und Elternpflichten auf dem Gebiete der Erziehung kaum energischere Verteidigung finden als in den Schulen, Büchern, Predigten, Vorträgen der Jesuiten.

Auf S. 165 (und auch im 4. Bande S. 940) wird auf einen Artikel ‚Schule und Kirche‘ verwiesen; er ist aber nicht zu finden. Mehrere derartige Versehen werden wohl in den Schlußbänden richtiggestellt werden.

Innsbruck. Franz Krus S. J.

De Hebraeorum ante exsilium Babylonium Monotheismo. Scripsit Fr. X. Kortleitner. Innsbruck, Wagner, 1910. XXVII u. 183 S.

Seinem 1907 erschienenen Werke: De Polytheismo universo et quibusdam eius formis apud Hebraeos finitimasque gentes usitatis (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift XXXII [1908] S. 548—49) läßt Kortleitner hiemit eine Spezialuntersuchung über den Monotheismus der Hebräer folgen. Die Ergebnisse seiner Untersuchungen bringt der Verfasser in 4 Kapiteln zur Darstellung. Im 1. Kapitel führt er aus der Geschichte des Alten Bundes und den Büchern der vorexilischen Propheten den Beweis, daß Jahwe vom Zeitalter der Patriarchen an der eine Bundesgott des hebräischen Volkes war, die zeitweilige Verehrung fremder Götter aber ein Abfall von der Verehrung des einen wahren Gottes. Im 2. Kapitel wird die Ansicht, daß die Hebräer die

heidnischen Götter für wahre Götter gehalten hätten, durch die im A. T. enthaltenen Aussagen und Zeugnisse über das Wesen und die Natur der fremden Götter widerlegt. Den Inhalt des 3. Kapitels bildet dann die Widerlegung der für die Ansicht vom ursprünglichen Polytheismus der Hebräer vorgebrachten Beweise. Mit einer systematischen Darstellung und Widerlegung einer Reihe von neueren Ansichten über den Ursprung der Religion der Hebräer schließt der Verfasser in dem umfangreichen 4. Kapitel seine Untersuchungen ab. Was also auf Grund der Zeugnisse der hl. Bücher des A. T. in den ersten beiden Kapiteln thetisch festgelegt ist, wird in den beiden Schlußkapiteln gegenüber den Angriffen einer rationalistischen Bibelkritik und naturalistischen Religionsphilosophie verteidigt.

Diese kurze Inhaltsangabe zeigt schon, wie nahe sich diese Monographie über den Monotheismus der Hebräer mit vielen Abschnitten des früheren Werkes: De Polytheismo universo berührt. Für diese Abschnitte stellt sich die neue Arbeit des Verfassers als eine fast durchgängige Umarbeitung und Erweiterung dar. Dies betrifft besonders die folgenden Partien:

De Polyth. univ.	S. 1—7	= De Monoth. Hebr.	S. 7—37
„ „ „	S. 86–97; 110–111	= „ „ „	S. 37—54
„ „ „	S. 7—10	= „ „ „	S. 54—62
„ „ „	S. 10—11	= „ „ „	S. 62—69
„ „ „	S. 11—14	= „ „ „	S. 69—82
„ „ „	S. 108–110; 162–5	= „ „ „	S. 113–118
„ „ „	S. 178 – 198	= „ „ „	S. 96–106; 173.

Die größte Erweiterung und Umarbeitung aber weist das 4. Kapitel S. 118—179 auf: vgl. hiemit De Polyth. univ. S. 14—17; 33—43.

In diesen so erweiterten und umgearbeiteten Partien ist daher das hier besprochene neuere Werk zu benützen und zu zitieren, zumal da auch der Verfasser einige in sein früheres Werk aufgenommene irrtümliche Ansichten richtig gestellt hat, so zB. auf Grund der Besprechung von H. J. Heyes (Theol. Revue VII [1908] Sp. 587) die irrtümliche Lesung und Verwertung des ägyptischen anuk pu anuk durch den Ägyptologen Ebers (vgl. de Polyth. univ. S. 14—15 und de Monoth. Hebr. S. 142—143).

Zuweilen sind von Kortleitner wohl auch Ansichten aufgeführt, die, weil antiquiert, einer eingehenden Darstellung und Widerlegung nicht mehr bedurft hätten. Der Verfasser hat es selbst gefühlt und gibt deshalb in

seinem Vorworte die Erklärung ab: quod ad historiam interpretationis divinorum librorum utile esse posse opinor. Im Abschnitte über das Alter und den Ursprung des Gottesnamens Jahwe wäre vielleicht auch Hobergs Ansicht (Die Genesis² S. XXIV—XXVIII) über den Gebrauch des Gottesnamens Jahwe in der Genesis zu berücksichtigen gewesen. Ähnliches dürfte bezüglich des Gebrauches und der Lesung des Namens Jahwe in den Papyri von Elephantine gelten. Zu den Abschnitten über den Höhenkult der Kanaanäer und speziell die Masseben hätte dem Verfasser das Werk von P. H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente. Paris 1907 gute Dienste geleistet.

Eine reiche Materialsammlung ist, wie die früheren Werke des Verfassers, so auch diese neueste Monographie über den Monotheismus der Hebräer. Wohl leidet infolge der zahlreichen Zitate und Zusätze mehrmals der Fluß der Darstellung und es bedarf eines hingebenden Studiums, um den großen Stoff, welchen die Erudition und die Belesenheit des Verfassers hier niedergelegt hat, sich aneignen zu können. Theologen, welchen der praktische Gebrauch der lateinischen Sprache mangelt, werden sich auch nur mit einiger Mühe in das Studium des Werkes vertiefen können; dagegen hat aber Kortleitner das Verdienst, auf diesem Wege vielen Theologen des Auslandes die Kenntnis der neueren den Monotheismus der Hebräer betreffenden religionswissenschaftlichen Kontroversen, welche die Geister in Deutschland beschäftigt haben und noch beschäftigen, fast vollständig und in systematischer Anordnung leicht zugänglich gemacht zu haben.

Innsbruck. J. Linder S. J.

1. Wilh. Gesenius' **Hebräische Grammatik** völlig umgearbeitet von E. Kautzsch. 28. Aufl. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1909. XII 606 S. 8.

2. Wilh. Gesenius' **Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch** über das Alte Testament. In Verbindung mit H. Zimmern, W. Max Müller und O. Weber bearbeitet von Frants Buhl. 15. Auflage. Leipzig, F. C. W. Vogel, 1910. XVII 1006 S. lex. 8.

Man kann die rasche Folge von Neuauflagen bei Schulbüchern wie die vorliegenden als Gradmesser für die Blüte jenes Studiums bezeichnen, das sie in vorzüglicher Weise fördern. Für die erwähnte Grammatik trat die Notwendigkeit eines Neudruckes nach 7 Jahren

ein, für das zu ihr gehörige Lexikon bereits nach 5 Jahren. Da eine Empfehlung derselben wahrhaftig überflüssig ist, so sei nur einiges über die Neubearbeitung hier hervorgehoben.

Für beide Werke boten die Handschriftenfunde und Inschriften, die in letzter Zeit soviel Interesse geweckt haben, eine Fülle von neuem Material, das gewissenhaft verarbeitet wurde. Daneben sind die mannigfaltigen Spezialarbeiten auf dem Gebiete der Orientalien in wünschenswerter Vollständigkeit aufgenommen worden.

1. Selbstverständlich konnte der Bearbeiter der Grammatik sich mit einer geringern Zahl von Veränderungen begnügen. Indes wird der Benützer anerkennen, wie emsig jeder hieher gehörige Punkt beachtet wurde. Sehr genau ist die neu beigefügte Reproduktion der Siloahinschrift.

Mit Einer Verbesserung werden allerdings manche Benützer des Buches nicht recht einverstanden sein, nämlich mit der Preisgabe des Š$_e$wa medium (S. IV § 10 d). Diejenigen, welche bisher der Meinung von Prof. Kautzsch folgend die Form מַלְכֵי als ‚mal^{e}khê' ausgesprochen haben, möchten genauer in die Gründe eingeweiht werden, warum man jetzt malkhê lesen soll. Der bloße Hinweis auf die metrischen Studien von Sievers wird bei dem sehr problematischen Charakter der (gewiß beachtenswerten) Resultate, den E. Kautzsch S. IV. offen eingesteht, nicht genügen. Ein nicht zu unterschätzender Grund für die Lautbarkeit eines derartigen Š^{e}wa scheint mir in den Formen zu liegen, in denen jene Silbe, die einer solchen lose geschlossenen Silbe folgt, mit demselben Konsonanten beginnt, mit dem die frühere aufhörte. Warum steht zB. Js 34,3 חַלְלֵיהֶם und nicht חַלֵיהֶם, wenn tatsächlich ḫallêhem zu lesen wäre und nicht ḫal^{e}lêhem? Dasselbe gilt von Formen wie אַלְלַי (Mi 7,1) בֵּרְכְךָ (Dt 27 u. ö.) לִבְבֵהֶם Nah 2,8, ebenso von der Form רִבְבוֹת, die sich außer der zweifelhaften Stelle Dt 33,2 noch 1 Sam 18,7; 21,12; 29,5; Ps 3,7 findet.

Auffallend ist es, daß § 29,1 keine genaue Tonregel bietet, die aber entschieden notwendiger wäre als die Aufzählung der Ausnahmen § 29 e. Und doch genügen folgende zwei Gesetze: 1) Formen, die ohne Nachsilbe gebildet sind und somit auf den Stamm enden, haben den Ton auf der letzten Silbe. (Eine scheinbare Ausnahme bilden die Segolata, eine wirkliche manche Imperfekte mit waw consecutivum, wie zB. וַיּוֹמֶר.) 2) Auch die Nachsilben (Afformative und Suffixe) sind betont, jene ausgenommen, die konsonantisch beginnen und vokalisch schließen (vgl. ־ָה, ־ְךָ, ־כֶם mit ־נוּ). Als Ausnahmen sind zu notieren: a) Die nur aus einem Vokal bestehenden Afformative, die im Hiph'îl und bei den Verben ע״ע und ע״ו enttont werden. b) Das tonlose a der Richtung. c) Das Suffix ךָ ist

nach Šᵉwa mobile betont. d) Das waw consecutivum perfecti bewirkt mitunter, daß die tonlosen Afformative betont werden. — Über die Anordnung der Paradigmen § 93—95 kann man wohl anderer Meinung sein; wäre es nicht besser, die an letzter Stelle behandelten (IV) als die einfacheren früher anzuführen und II und III umzustellen?

Schließlich sei noch der früher in dieser Zeitschrift (XXIX [1905] 130) ausgesprochene Wunsch wiederholt, daß auch die Paradigmata der Nomina in die Tabellen S. 532—55 Aufnahme finden möchten.

2. Trotzdem bereits die 14. Auflage des zu dieser Grammatik gehörigen Lexikons einer eingreifenden Umarbeitung unterzogen worden war, mußten nun schon wieder weitgehende Veränderungen vorgenommen werden. So ist es gekommen, daß das Lexikon nun schon über 1000 Seiten stark erscheint. Die Reichhaltigkeit und Zuverlässigkeit seiner Angaben ist mehr als genug bekannt; dafür bürgt schon der immer größer werdende Stab von Mitarbeitern, die dem Herausgeber zur Seite stehen. Auch die technische Einrichtung hat das Prädikat ‚mustergültig‘ im vollsten Maße verdient. Nur ein Wunsch sei hier ausgesprochen: die Übersichtlichkeit würde wesentlich erhöht, wenn die arabischen Ziffern, die in größern Artikeln bei Aufzählung der verschiedenen Bedeutungen verwendet werden, in Fettdruck deutlich hervortreten würden.

Für die bald wieder nötige Neuauflage seien folgende Verbesserungen vorgeschlagen: S. VII. Die Charakterisierung des Waṣla ist mißverständlich, die des Madda ‚Dehnungszeichen des Alif‘ unrichtig. — S. 26 (אַחֲרֵי) wäre vielleicht 1 Sam 1,9 zu erwähnen, ebenso S. 171a (Fragepartikel הֲ) Ri 9,9. 10: ‚ich kann nicht verlassen‘. — S. 231a Z. 6. v. unten ist die Form הַחִלּוֹת in der ersten Silbe mit Chatef-Pathach zu schreiben, nicht mit einem Vollvokal. — S. 423a zu מלט: das syrische mᵉlaṭ hat auch die Bedeutung ‚schlau sein‘ und in dieser entspricht es seinem hebräischen Äquivalent. — S. 480 b Z. 15 wäre neben Mal 1,8 auch der vorausgehende Vers 7 anzugeben gewesen. — S. 512 f d Unter der Wurzel נצר I scheinen mir zwei verschiedene, wenn auch in der Bedeutung verwandte Stämme vereint zu sein, nämlich נצר I ‚hüten, beschützen‘ = arabisch naṣara und נצר II ‚gegenüberstehen, beobachten‘, der im Arabischen naẓara lautet. Zu diesen zwei kommt als dritter נצר III = ar. naḍara ‚grün sein‘. Zum zweiten Stamme gehören die Bedeutungen ‚feindlich beobachten, belagern‘, die übrigen zum ersten. So vermeidet man es auch, die konträren Bedeutungen: ‚beschützen‘ und ‚belagern‘ derselben Wurzel zuzuweisen. Auch bei dem verwandten מָצוֹר läßt sich eine analoge Scheidung durchführen. — S 539 a, wo das rätselhafte סֶלָה besprochen wird,

hätte wohl Zenners geistreiche Erklärung eine Erwähnung verdient, besonders, da sie durch die Autorität der alexandrinischen Übersetzung (διάψαλμα) eine nicht zu unterschätzende Bestätigung findet. (K. Zenner, Die Chorgesänge im Buche der Psalmen, Freiburg 1896 I S. 9—22; Zenner-Wiesmann, Die Psalmen nach dem Urtext, Münster 1905 I, S. 14 f). Ich kann dem nicht beistimmen, was S. 655a über den Fluß parpar gesagt wird: Der südlich von Damaskus fließende barbar wird wohl eher dafür in Betracht kommen. — S. 814b Z. 28 soll es statt Ps 16,1 heißen 16,10.

Etwas sparsam ist das Lexikon bisweilen im Gebrauche des Metheg, besonders vor Chateph (vgl. S. 12b Z. 23 u. ö.; 49a 22) und bei langen Vokalen vor Schewa mobile zB. 842 6, 7. — Allerdings sind dies lauter Fälle, in denen eine Zweideutigkeit nicht zu befürchten ist.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Textkritik des Neuen Testamentes von Caspar René Gregory I. Bd. (VI 478) 1900; II. Bd. X (479—993) 1902; III Bd. (XII 994—1486) 1909. Leipzig, Hinrichs (M 36).

Die nunmehr zum Abschluß gebrachte Textkritik ist eine Neuauflage der Prolegomena zur Editio VIII N. T. graecum von Tischendorf. Mit 28 Jahren übernahm der Amerikaner Gregory als Privatdozent an der Universität Leipzig nach dem Tode Tischendorfs 1874 die schwierige Aufgabe und in 20jähriger unverdrossener Arbeit legte er 1884 den ersten, 1890 den zweiten, 1894 den dritten Teil fertig vor. Diese 3 Bände sind in leicht verständlichem, nicht immer flüssigem Latein geschrieben und bieten den Apparat zur Textausgabe. Der 1. Teil bringt zunächst ein 15 Seiten langes Verzeichnis sämtlicher Schriften Tischendorfs, hebt dessen Verdienste um den kritischen Apparat hervor, handelt von der Konstituierung, den grammatischen Eigentümlichkeiten, der Bücherfolge, der Teilung und der Geschichte des Textes und endlich von den Uncialhandschriften. Der Text selbst wird mit den Rezensionen von Tregelles und von Westcott-Hort verglichen. Bei der Menge von Material fand sich manches Versehen, aber alles war jugendlich frisch verarbeitet. — Die lange Zeit von 1884/90 bis zur Herausgabe des 2. Teiles verbrachte der Autor auf handschriftlichen Reisen. Bei jeder Kollation hat er Ort und Datum des jeweiligen Aufenthaltes notiert und im ganzen c. 1700 Handschriften gesehen. Durch ein Supplement von 10 Seiten er-

gänzte er die Uncialschriften des ersten Bandes; die Hauptsorge galt aber jetzt den Minuskeln. Die neu aufgestellte Liste übertraf um etwa 1000 die früher von Scrivener (1883 Introduction) und Martin (1885 Introduction à la critique textuelle du Nouveau Testament) namhaft gemachten Codices. Bei den selbst eingesehenen Manuskripten ist das Format, der Stoff, die Zahl der Kolumnen und Zeilen angegeben, seltener wird der Text charakterisiert; die Gesamtzahl beläuft sich auf 2800. Offenbar wollte G. einen Überblick über die Gesamtüberlieferung gewinnen. Weil er in der Numerierung von Scrivener und Martin abweicht, hat er am Schluß eine tabula signorum mutatorum beigegeben. Diese Schwierigkeit wird mit den sich steigernden Zahlen der Codices immer größer und heute hat sie 2 Heerlager geschaffen: Soden — Gregory. — Im Jahre 1894 erschien der Schlußband. Er enthält die Übersetzungen des N. T. und diejenigen kirchlichen Schriftsteller, welche durch Zitate die Textkritik fördern. Bei den Übersetzungen ist kurz Ursprung, Geschichte und Literatur angegeben und die einzelnen Handschriften werden nach Fundorten zusammengestellt. Mit diesem 3. Band war die von Tischendorf gelassene Lücke reichlich gedeckt. In 20jähriger Arbeit war ein gewaltiges Material zusammengeschafft worden. Die Art seiner Zusammenstellung war dadurch lose zu einer Einheit verbunden, daß es insgesamt einer mit Recht hochgeschätzten Ausgabe als Apparat dienen sollte. Dieses Merkmal der Abhängigkeit von einem als maßgebend angesehenen Text dürfte am treffendsten auch noch die Neuausgabe von 1900, 1902 und 1907 charakterisieren, nur steht jetzt mehr die Ausgabe von Westcott-Hort im Vordergrund. Gehen wir die Bände kurz der Reihe nach durch.

Band I Seite 4/5 wird der Plan der ganzen Anlage vorgelegt, der sie als deutsch geschriebene, vermehrte und verbesserte Prolegomena-Ausgabe erweist. In diesem ersten Teil sind die in Prolegomena I erwähnten Uncialen nur wenig vermehrt, den Minuskeln werden 132 neue beigefügt, darunter 48 aus der Bibliothek von Jerusalem. Bei ihrer Numerierung hat G. nicht ohne Geschick die frühere Zählweise geändert. (Im Gegensatz zu vordem bekommt jede Minuskel für alle Teile des N. T. die gleiche Zahl.) Mit dieser sorgsamen Registrierung der Kleinhandschriften hat G. mit Tregelles, Hoskier, Ferrar, Burgon, Scrivener einen methodischen Fehler in der Textarbeit korrigiert, die minderwertige Uncialen oft eingehend behandelte und zahlreiche wertvolle Minuskel-Codices meist unbeachtet ließ. Auch v. Soden wendet

ihnen jetzt große Aufmerksamkeit zu. In der Katalogisierung der Minuskeln und in der Registrierung der zahlreichen Lektionarien liegt ein großes Verdienst G.

Wie stark dieser erste Band auf Prolegomena I zurückgeht, fällt besonders Seite 26/8 auf, bei Wiedergabe all der Gründe, warum Tischendorf den Codex Sinaiticus den Mönchen von Sinai nicht zu Unrecht genommen habe. Nach 26jähriger Unterbrechung (Tischendorf stirbt 1874) war diese persönliche Angelegenheit nicht mehr akut. S. 8 steht irrig: Die äußere oder Haarseite (des Pergaments) war glätter und heller, die innere oder Fleischseite rauher und dunkler (umgekehrt). Der Codex Vaticanus hat wohl nicht in Rom (Westcott-Hort), sondern in Ägypten seinen Ursprung (Bousset, Textkritische Studien zum N. T. S. 96). Die Papyri müßten mit ihren Zitaten sorgfältiger überarbeitet und für den ägyptischen Bibeltext verwertet werden.

Der 2. Band umfaßt die Übersetzungen (östliche S. 479—592, westliche 593—746), die kirchlichen Schriftsteller (S. 747—846), und die Geschichte der Kritik (S. 848—993). Unter der bescheidenen Überschrift: ‚einige Vulgata-Handschriften' (S. 634) sind 2369 aufgezählt, die im 3. Bd. (Nachtrag S. 1337) zu 2472 ergänzt sind. S. 883/895 ist die Arbeit von Abbot eingefügt ‚über die Unterschiede zwischen den Ausgaben des griechischen N. T. in der Verseinteilung'. Wohl mit Rücksicht auf die große Verwirrung in der Zählung, auf die man durch diese Untersuchung aufmerksam wurde, lud die preußische Bibelgesellschaft alle übrigen ein, um über ein einheitliches Vorgehen zu beraten.

Auch im 2. Bande zeigt sich eine starke Anlehnung an Prolegomena II und macht sich unangenehm durch das Versagen bei inzwischen neu aufgetauchten Fragestellungen bemerklich. 1902 war das Tatian-Problem noch nicht so wichtig wie heute, aber das S. 487 ff 492/3 u. 817 Gesagte genügte auch damals nicht. Schon 1881 hatte Zahn (Geschichte des N. T. Kanons) einen Band von 386 Seiten über geschichtliche Bezeugung, Ursprung, Nachbildung in andern Sprachen herausgegeben. S. 803 wird die Cohortatio wahrscheinlich dem Appollinaris von Laodicea zugewiesen, Hippolyt (S. 800) gilt G. als ‚(vielleicht) Bischof von Portus', statt daß er ihn sicher Gegenpapst in Rom nennt, wie heute unzweifelhaft feststeht; auch in der Zuweisung der Philosophoumena an ihn als Autor zeigt er sich schwankend, andrerseits ist die Bedeutung, die er den dort genannten Häretikern für ihre Bibelzitate S. 762 und mehr noch S. 175 in der Schrift Canon and Text of the N. T. beimißt (Basilides, Valentin, Ophiten Simon) unbegründet. Denn Hippolyt hat diese Nachrichten wohl sicher nicht aus erster Hand gehabt. Der textkritische Apparat von

Blaß (1900) zu Matthäus, der die Editio VIII von Tischendorf vorteilhaft ergänzt, ist nicht erwähnt, dagegen ist Bd. 1. S. 47 A. 2 zu seinen Grundsätzen Stellung genommen.

Mit dem 3. Band erfolgte 1909 der Abschluß der großen Arbeit. Er sollte nach dem festgelegten Plane die Anwendung der Kritik und eine übersichtliche, bis ins Einzelne ausgeführte Behandlung des N. T. Textes bringen. Wegen des v. Soden-Unternehmens geschieht es nicht. Auf 21 Seiten werden Textklassen (Ur-, überarbeiteter, polierter, offizieller Text) kurz behandelt und dann sofort Nachträge mit Nachschlaglisten beigefügt. Der Abschluß lautet: ‚Hier breche ich ab. Mit schwerem Herzen nach wiederholtem Zögern lasse ich die Behandlung des Textes fallen'. — Der Verfasser hat aber in andern Werken Beiträge zur Textkritik geliefert. Für englische Theologen schrieb er auf Einladung der International Theological Library 1907 Canon and Text of the N. T. Auch hier kehren viele Prolegomena-Resultate in anderer Form wieder, die Kanongeschichte des N. T. ist als neue Arbeit wertvoll und wird für die Zeit nach Origenes dadurch wichtig, daß sie die aufhörende Arbeit Zahns weiterführt.

Wie Textkritik Bd. 1 u. 2 die Prolegomena auf deutsch wiedergeben, so setzt Text of the N. T. dieselben Resultate in englisch um. Die Kanongeschichte dagegen ist neu; auch hier ist die Stellung Marcions und die gewaltige Literatur darüber nicht genügend behandelt. Vergleiche v. Soden § 376 S. 1624 9 Der Text in Marcions Evangelium; Zahn, Geschichte des Kanons I 585—718. II 409—529.

‚Die griechischen Handschriften des N. T. 1908' bezeichnet G. selbst in der Textkritik Bd. III S. 1017 als eine Arbeit, welche ‚diese Textkritik' entlastet. Auf den ersten 20 Seiten ist die Neubenennung der Handschriften erledigt, es folgt eine Übersicht der Codices nach Bibliotheken, am Schluß stehen in 3 Listen 509 Handschriften zusammen, welche nur Apostelgeschichte und katholische Briefe (ac), 623 welche nur Paulusbriefe (p), 215 welche nur die Apokalypse des hl. Johannes (r) enthalten.

Die ‚Einleitung in das ‚N. T.' 1909 (dieses Werk wurde an die ‚Zeitschrift für kath. Theologie' nicht gesandt) bringt in 3 Teilen eine Kritik 1) des Kanons (Entstehungsgeschichte), 2) des Textes, 3) der Schriften (Entstehung, Echtheit). Nr. 3, sonst der Hauptgegenstand der Einleitungen, ist sehr klein, dafür sind Nr. 2 u. Nr. 1 als die Spezialfächer des Autors ausführlich behandelt. Natürlich sind sie den englischen Darlegungen in Canon and Text sehr verwandt, da derselbe Stoff nur für einen anderssprachigen Leserkreis herge-

richtet ist. Auch hier ist die Kanongeschichte nach Origenes sehr wertvoll, weil sie eine Lücke füllt.

Rückblick. In der protestantischen textkritischen Arbeit stehen die Leistungen von Westcott-Hort, von Zahn und Soden an der Spitze. Westcott-Hort arbeiteten ihr ganzes Leben an ihrem System, Zahn ist bis zur Stunde tätig und v. Soden hat die ersten großen Anläufe zu einheitlicher Kollektivarbeit gemacht. Gregory (1846 in Philadelphia geboren) erfuhr in seiner 44jährigen Gelehrtenarbeit alle Änderungen mehr oder minder an sich selbst. Aber als Amerikaner hält er bis zur Stunde zum englischen System Westcott-Hort. Er ist gern bereit zu ändern und zu bessern, aber das Ganze soll nicht durch ein anderes ersetzt werden, sein Blick geht rückwärts auf eine Musterausgabe, die hie und da der Korrektur bedarf. v. Soden schaut nur vorwärts, trägt allerorts Bausteine zu einer neuen Konstituierung des Textes zusammen und hat den Nachteil, daß noch niemand das Neue, Bessere vor Augen hat, um ohne Mühe vergleichen zu können. Unter diesem Gesichtspunkt folgen die Leistungen, sowie das Lob und der Tadel, soweit sie Gregory zuteil wurden, einer bestimmten Richtung. Für die notwendig gewordene Umnennung der Handschriften fragt er konservativ bei allen Fachgenossen an, Soden stellt unabhängig von der Überlieferung eine neue Zählung ein und vergißt dabei das A. T. G. umspannt nach früherem Brauch mit riesiger Arbeitskraft ein ganzes Gebiet, aber die Kollektivarbeiter Sodens entdecken bei aller Bewunderung für den alten, alleinstehenden Meister überall Lücken, die er nicht genug ausgefüllt. v. d. Goltz findet auf dem Athos unter 1800 Handschriften etwa 250 vom N. T., von denen vorher G. nur wenige aufgenommen hatte (Texte und Untersuchungen, Neue Folge 2, 4). Der herbe Abschluß der Textkritik (S. 1016) deutet klar auf den Zwiespalt hin.

Die Benennungen Gregorys e = evangelium; a = actus apostolorum; c = catholicae epistolae; p = Pauli epistolae; r = revelatio (apokalypsis) S. Joannis fanden allenthalben Beifall. Im Gegensatz zu v. Soden umfaßt seine Handschriftenliste noch 1540 Lektionarien; von den 49 Codices, die das ganze N. T. umfassen, fehlen bei v. Soden 9, die Benennung syrischer Handschriften ist unerledigt; Textkritik Bd. III S. 1480 ff stehen die Handschriften gruppiert für 1) Apostelgeschichte und katholische Briefe, 2) Briefe des Paulus, 3) die Offenbarung. Leider fehlt eine Zusammenstellung derer, die das N. T. ganz, und derjenigen, die das A. u. N. T. zusammen, d. h. die Gesamtbibel enthalten.

Innsbruck. Heinrich Bruders S. J.

Le Cantique des Cantiques. Commentaire philologique et exégétique par P. Joüon, professeur à la faculté orientale de l'université Saint-Josef, Beyrouth. VIII 434 in 8. Paris 1909. Beauchesne et Cie.

Das Werk ist erschöpfend, solid, mit philologischer Genauigkeit, mit religiöser Überzeugung, mit ästhetischem Takt, unter Berücksichtigung der modernen rationalistischen Erklärungen geschrieben. Dazu kommt noch französische Eleganz mit Originalität verbunden. Mit der ganzen Anordnung und der Methode des Kommentars kann man sich durchaus einverstanden erklären.

Joüon bietet zuerst auf 110 Seiten eine reiche Einleitung zum Hohenlied, dann in 111—123 eine feine wörtliche Übersetzung, endlich in 125—334 den prächtigen, wohl ausgerüsteten wissenschaftlichen Kommentar.

In der Einleitung kommt außerordentlich gelegen, was Joüon über den kanonischen (S. 1—2), den religiösen und heiligen Charakter (SS. 58 ff), den Symbolismus des Hohenliedes schreibt. Hinsichtlich des Zeitalters und des Verfassers glaubt Joüon, daß diese Frage der freien Diskussion der katholischen Gelehrten überlassen sei, und meint aus Inhalt und Sprachcharakter beweisen zu können, daß das Buch weder Salomon noch dem salomonischen Zeitalter, sondern dem Ende des babylonischen Exils oder sogar einer noch etwas jüngeren Periode angehöre. In Folge dessen kann auch über die Person des Verfassers nichts Spezielles ausgesagt werden. In der traditionellen Einleitungswissenschaft wirken zwar diese Sätze etwas befremdend, aber Joüons Gründe müssen, wenn auch nicht als überzeugend und abschließend, so doch als schwerwiegend anerkannt werden. In den bibliographischen Noten (SS. 96—109) werden für eine weitere vertiefte Lektüre des Hohenliedes eine große Anzahl alphabetisch geordneter Werke in dem Zeitraume 1491—1908 angeführt und kurz, und wie mir scheint, gut und gerecht charakterisiert. Was namentlich über Budde und Haupt und Zapletal gesagt wird, ist aktuell und wohl motiviert. Gründlich und weit ausholend ist das Kapitel von den verschiedenen Systemen der Auslegung des Hohenliedes. Drei große Kategorien werden unterschieden: die allegorische Auslegung, die naturalistische und die gemischte; jede davon hat dann wieder ihre Unterarten. In der allegorischen Auslegung ist der wörtliche Sinn des Buches eine reine Allegorie; in der naturalistischen Auslegung gilt nur der zutage tretende nächste und grammatikalische

Sinn der Phrasen und das Gedicht hat keinen religiösen oder höheren Sinn; in der gemischten Erklärung werden beide Sinne zugleich aufgestellt der natürliche, zunächst liegende und grammatikalische Sinn des naturalistischen Systems, dann ein höherer (geistiger, typischer) Sinn, wie die allegorische Erklärung je nach ihren Abarten ihn aufstellt. Es ist unmöglich, im Rahmen einer Rezension dem Verfasser hier ins Detail nachzufolgen, so lehrreich dieses für die Leser der Zeitschrift auch wäre. Das naturalistische System in jeder Form wird verworfen, ebenso das System der gemischten Erklärung. Treffend widerlegt Joüon die ‚Königshypothese', die ‚Hirtenhypothese' und die Theorie der Sammlung einzelner ‚getrennter Gesänge'. Die in neuester Zeit so beliebte Theorie Wetzsteins und Buddes, daß im Hohenliede das Textbuch einer palästinisch-israelitischen Hochzeit vorliege oder Gelegenheitsgedichte auf die gesetzliche Liebe zwischen Mann und Weib, wird ausführlich besprochen und ihre Unhaltbarkeit dargetan.

Und was ist denn nun das Endergebnis dieser gelehrten Studie und ihre originelle Seite? Nach Joüon besingt das Hohelied in seinem Literalsinne die gegenseitige wechselseitige Liebe Jahwes und Israels, indem es poetisch und unter dem Bilde der ehelichen Liebe in großen Zügen die religiöse Geschichte des auserwählten Volkes seit der ersten Bundesschließung, seit dem Auszuge aus Ägypten bis zum messianischen Zeitalter beschreibt. Das Hohelied ist unserem Kommentator eine Dichtungsart von allegorisierter Geschichte. Es zerfällt in zwei symmetrische Hälften: Die erste Hälfte (1,5—5,1) zeichnet die Geschichte des ersten Bündnisses Jahwes mit Israel, beginnend mit dem Auszug und endend mit der Zerstörung Jerusalems; die zweite Hälfte (5,2—8,14) beschreibt das neue Bündnis bei der Rückkehr aus der Gefangenschaft, ein Bündnis, das Jahwe mit Israel kontrahiert in Hinsicht auf die messianische ewig dauernde Ära. Daß das Hohelied, so verstanden, unmittelbar auf religiösen heiligen Boden gestellt wird, leuchtet unmittelbar ein. Joüon liest das Hohelied in einem zweifachen Lichte, in dem der Bibel und in dem der Tradition. Es ist ihm die Blüte des Alten Testamentes, es wurzelt darin und entnimmt ihm Farbe und Duft. Im Kommentar weist Joüon nach, was der heilige Dichter den übrigen Büchern des A. T. verdankt. Statt aus der Weltliteratur fremde Parallelen und Variationen beizustellen, bemüht er sich die biblischen Parallelen herbeizuschaffen und das Hohelied durch die kongenialen Bibeltexte des Alten und Neuen Testamentes zu erklären. Das war auch schon die

Methode Hippolyts und Origenes', der beiden ersten christlichen Erklärer des Hohenliedes. Die zweite Quelle der Interpretation ist für Joüon dann die Tradition der ältesten jüdischen und christlichen Exegese. Beide aber, Synagoge und Kirche, sind im Großen und Ganzen darüber einig, daß in dem schönsten der Lieder Salomons die grundliegenden Tatsachen des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und seinem Volke wiedergespiegelt werden. Aber wie? Es gibt eben verschiedene Richtungen der allegorischen Auslegung. Nach Joüon ist der Charakter des Liedes ein nationaler, es besingt das Heiligste, was es vor der Menschwerdung des Sohnes Gottes in der Welt gab, die Liebe Jahwes zu seinem Volk und die Liebe Israels zum wahren Gott, die gegenseitige, ausschließliche Liebe, deren ähnlichstes Bild in der Ehe zweier zart verbundener Gatten ist. Diese Liebe liegt offen dar in den historischen Beziehungen zwischen Jahwe und Israel. Joüon gehört also, um mich so auszudrücken, zu den judaisierenden Allegorikern, weil er die Anwendungen auf die Kirche, auf die Seele, auf die hl. Jungfrau als dem Literalsinne fremd, ausschließt, obgleich diese in einer gewissen Beziehung sich komplementär zum Wortsinne verhalten und daher ihre Geltung für die liturgische und mystische Verwendung besitzen. Die Diskussion, die Joüon hierüber führt, ist logisch und exegetisch so bestrickend, daß man ihr unwillkürlich Beistimmung zollt, während die verallgemeinende Theorie (la théorie généralisatrice) dagegen in den Schatten tritt. Gietmann hat noch in seinem klassischen Kommentar (p. 538) der generalisierenden Theorie folgende Worte geliehen: ‚Nihil est aliud Canticum Canticorum nisi inter increatam et creatam naturam supernaturalis consuetudo communiter plerumque descripta, sed aliquando raris lineamentis ad Ecclesiam Christi proprie accommodata'. Joüons Auffassung hat jedenfalls den Vorzug der Konsequenz, der Einheitlichkeit für sich. Der unterzeichnete Rezensent muß es sich versagen, noch weitere Schätze aus dem schönen Buche hervorzuheben. Der Leser desselben wird persönlich wahrnehmen, daß wir einen der besten Kommentare über das Hohelied in demselben besitzen. Zuletzt sei dem Autor noch gedankt, daß er den hl. Text zwar rhythmisch übersetzt, aber uns mit den Fährlichkeiten der Metrik und metrischen Systeme verschont und die Metrik nicht zur Grundlage textlicher Veränderungen macht.

Innsbruck. Matthias Flunk S. J.

Analekten

Die Unterwerfung des utraquistischen Administrators Heinrich Dworsky (Curius) von Helfenberg unter den katholischen Erzbischof Anton Brus im Jahre 1572. Der Geschichtschreiber der böhmischen Jesuitenprovinz Johann Schmidl bringt in seiner Darstellung der Ereignisse des Jahres 1572 in Prag die Nachricht, Johann Mystopol, der utraquistische Administrator, ein sehr gelehrter Mann, habe mit den Jesuiten Freundschaft geschlossen und sei durch die Einwendungen des Rektors Heinrich Blyssem so in die Enge getrieben worden, daß er an der Wahrheit seiner Religion zu zweifeln begann und sich dem Erzbischof unterwarf. Schmidl beruft sich für die Verläßlichkeit dieser Nachricht auf Georg Kruger, seinen Ordensgenossen, der nicht ganz ein Jahrhundert vor ihm geschrieben hat[1]). Kruger seinerseits dürfte aus der Historia fundationis collegii ad S. Clementem geschöpft haben, die in der Universitätsbibliothek zu Prag noch handschriftlich aufbewahrt wird.

Da Mystopol schon im Jahre 1568 gestorben ist, glaubten einige neuere Geschichtschreiber, diese Begebenheit einige Jahre zurückverlegen zu müssen. Wawra machte sich zuerst mit diesem Gedanken vertraut und verlegte die Unterwerfung Mystopols in einer Darstellung des Beginnes der katholischen Reformation in Böhmen auf den Herbst des Jahres 1567, ohne für diese Ansicht hinreichende Belege anführen zu können[2]). Trotzdem fand diese Ansicht Beifall und wurde von Sig-

[1]) Historiae societatis Jesu provinciae Bohemiae I. 313—314. — Crugerius Georgius, Sacri pulveres . . . mensis Julii 45.

[2]) Vávra Josef, Počátky reformace katolické v Čechách. Sborník historického kroužku III. 1894. 25.

mund Winter in seiner mit reichen Quellenbelegen ausgestatteten Geschichte des kirchlichen Lebens in Böhmen mit dem einzigen Hinweis auf Schmidl und Wawra zu stützen gesucht. Auch Franz Xaver Krystufek glaubt dieser Meinung folgen zu müssen[1]).

Im Gegensatz zu diesen nicht genug begründeten Ansichten vertritt der bekannte Forscher Wenzel Tomek in seiner Geschichte der Stadt Prag die Meinung, daß es sich bei Kruger und Schmidl nicht um eine Verwechslung des Jahres sondern des Namens handle. Nicht Johann Mystopol, sondern sein Nachfolger Heinrich Dworsky von Helfenberg hat sich 1572 den Jesuiten genähert und sich dem katholischen Erzbischof unterworfen[2]).

Eine sichere Lösung dieser Frage kann nur durch den Einblick in die Originalquellen gewonnen werden, die noch vorhanden sind. Weil diese auch sonst noch einige Daten enthalten, die zur Beurteilung dieses Schrittes von Wert sind, so werden sie im Folgenden, soweit sie nicht schon veröffentlicht sind, im Wortlaute mitgeteilt. Inbezug auf Mystopol muß vorausgeschickt werden, daß er sich in der Tat mit seinem Konsistorium bereit erklärt hat, dem Erzbischof zu gehorchen und die Kommunion der kleinen Kinder abzuschaffen. Erzbischof Brus hielt diese Erklärung für genügend, um den vom utraquistischen Konsistorium vorgeschlagenen 30 Kandidaten im Jahre 1566 die Priesterweihe zu erteilen. Die Unterwerfung, wenn man sie so nennen darf, muß aber schon im Juli 1566, nicht erst im Herbste 1567, wie Wawra annimmt, stattgefunden haben, da die Weihen am 13. August 1566 erteilt wurden[3]). Sie kann aber kaum ernst gemeint gewesen sein, da der Erzbischof sich nachher betrogen fühlte und utraquistische Kandidaten nicht mehr weihen wollte. Die Erklärung dürfte demnach nur auf die Täuschung des Erzbischofs berechnet gewesen sein und einen ähnlichen Zweck gehabt haben, wie die Eide, die das Konsistorium in früheren Zeiten den Kandidaten des Priesterstandes zu schwören erlaubt hatte, wenn sie nach Venedig oder in irgend eine andere Diözese gingen, um die

---

[1]) Winter Zikmund, Život církevní v Čechách 328. — Kryštufek Dr. Frant. Xav., Protestanství v Čechách až do bitvy Bělohorské (1517—1620) 134.

[2]) Dějepis města Prahy. Sepsal Václav Vladivoj Tomek. XII. 210.

[3]) Pažout, Jednání a dopisy konsistoře pod obojí spusobou přijimajících. Č. 524 str. 365. — Borový Klement, Antonín Brus z Mohelnice 189.



Weihen zu erhalten[1]). Nach den Weihen wurden diese Gelöbnisse sofort wieder zurückgenommen und das Gegenteil geschworen. Die Unterwerfung Dworskys dagegen scheint für seine Person aufrichtig gemeint gewesen zu sein. Der Anlaß zu seiner Unterwerfung waren nicht allein die Weihen, sondern die auch sichtlich aufrichtig gemeinten Bemühungen des Magisters Gallus Gelastus, der längere Zeit im Karolinum gelehrt und die Propstei zu Allerheiligen auf dem Hradschin inne gehabt hatte. Schon bald nach der Gründung des Klemenskollegs näherte sich dieser utraquistische Magister den Jesuiten, hörte bei ihnen Vorlesungen aus der Theologie und unterzog sich im Jahre 1559 unter Leitung des Rektors Paul Hoffaeus den geistlichen Übungen des heiligen Ignatius. Wie er selbst später erklärte, wollte er Utraquist bleiben, aber sich sonst in allem der katholischen Kirche unterordnen[2]). Seine Absicht war, den Utraquismus vom eindringenden Luthertum zu reinigen und ihn unter Beibehaltung des Kelches mit der katholischen Kirche auszusöhnen. Deshalb eröffnete Gelastus einen eifrigen Kampf gegen die offenen und versteckten Anhänger protestantischer Lehren unter der utraquistischen Priesterschaft. Mit Hilfe des weltlichen Gerichtes wollte er alle beweibten Priester und alle, die sich in der Lehre den Neuerern angeschlossen hatten, unschädlich machen, reiste 1562 wie ein Visitator von Pfarrei zu Pfarrei und erstattete dann die Anzeige, wenn ein Priester den Zölibat verletzt, die Zeremonien willkürlich geändert oder falsche Glaubenslehren gepredigt hatte. Die gerichtliche Untersuchung nahm einen großen Umfang an, blieb aber erfolglos[3]). Gelastus zog sich dadurch nur den Haß seiner geistlichen Mitarbeiter zu und geriet selbst in Gefangenschaft, aus der er durch die Fürbitte der Jesuiten und des katholischen Erzbischofs Anton befreit wurde[4]). Aus Dankbarkeit blieb er der katholischen Kirche treu und führte den Jesuiten wiederholt Schüler zu. Manche utraquistische Priester lernten so die

---

[1]) Klemens Borovy, Die Utraquisten in Böhmen im Archiv für österreichische Geschichte 1866. S. 263—264. — Über die Unterwerfung im Jahre 1566 vgl. das Urteil des Erzbischofs bei Pažout, Jednání a dopisy Č. 563. str. 387.

[2]) Pažout, Jednání a dopisy Nr. 18. str. 16.

[3]) Tomek, Dějepis města Prahy XII. 129—131. — Schulz Václav, Svědomí o kněžích pod obojích z r. 1562 in Sitzungsberichte der böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften 1903. Nr. 15. 27.

[4]) Diarium primum collegii ad S. Clementem zum 27. Juli 1563. 57. — Pažout aaO. Nr. 381. str. 261.

katholische Kirche besser kennen und näherten sich ihr[1]). Auf eine ähnliche Weise gewann Gelastus auch den Administrator Dworsky, gewöhnlich Curius genannt.

Das Vorleben des Administrators bot wenig Hoffnung auf eine Annäherung zur Kirche. Er neigte in seiner Jugend sehr zum Protestantismus. Geboren in Königinhof am 2. März 1505 nahm er in Prag im Jahre 1524, als eben die Kämpfe zwischen den streng utraquistisch und den mehr lutherisch gesinnten Parteien begonnen hatten[2]), das Bakkalaureat und sechs Jahre später das Magisterium aus der Philosophie. Nach damaliger Sitte begann er gleich nachher an der philosophischen Fakultät Vorträge zu halten. Wie diese Vorträge beschaffen waren, kann man aus einer Ankündigung sehen, die er als Dekan derselben Fakultät im Jahre 1533 erlassen hat. Er versprach da den Hörern, die Dialektik nach Philipp Melanchthon zu erklären und preist sein Buch wegen der trefflichen Latinität und wegen der Leichtigkeit und Eleganz der Darstellung. Diese Vorliebe für Melanchthon führte ihn im folgenden Jahre nach Wittenberg, um sich mit dessen Lehrweise näher vertraut zu machen und mit ihm innige Freundschaft zu schließen[3]). Als er wieder nach Prag zurückkehrte und seine Lehrtätigkeit an der Universität fortsetzte, zeigte er sich gegen den deutschen ‚Reformator' dadurch erkenntlich, daß er ihm aus der Prager Universitätsbibliothek eine seltene Handschrift des berühmten römischen Naturforschers und Arztes Plinius auslieh. Mit den zum Protestantismus neigenden Professoren Johann Hortensius, Johann von Kolin, Gottlieb Milejowsky und Johann Mystopol wurde Dworsky als Dekan der philosophischen Fakultät im Jahre 1539 in das utraquistische Konsistorium gewählt und blieb von da an bis zu seinem Tode Mitglied dieser Körperschaft. Wie er sich zu den Wandlungen stellte, die Johann Mystopol und andere seiner Amtsgenossen inbezug auf ihre Haltung zum Luthertum durchmachten, ist aus Mangel an Nachrichten nicht mehr im Einzelnen festzustellen. Sehr wahrscheinlich ist, daß Dworsky wie der Administrator Mystopol umso weiter von dem Protestantismus abrückte, je mehr die Regierung darauf

---

[1]) Diarium I collegii ad S. Clementem zum 25. Jänner 1567. 83v und 88.

[2]) Kröß Alois, Die Anfänge des Luthertums im Königreiche Böhmen, in Zeitschrift für katholische Theologie XXV. 1901. 218—227.

[3]) Winter, Děje vysokých škol Pražských 36. Ottuv slovník VIII. unter Dvorský.

drang, daß die Utraquisten nur geweihte Priester in ihren Pfarreien zu Seelsorgern bestellten. Als Beweis für diese Ansicht kann gelten, daß er im Jahre 1571 bei der lange umsonst erbetenen Erneuerung des Konsistoriums vom Kaiser Maximilian zum Administrator ernannt wurde[1]).

Mit demselben Jahre beginnen auch die Berichte über seine Bekehrung zur katholischen Kirche. Sie sind dem Tagebuch des Klemenskollegs in Prag entnommen und wurden teils vom Rektor Heinrich Blyssem teils von dem Novizenmeister Johann Paul Campani oder von andern Patres in ihrem Auftrage und unter ihrer Aufsicht niedergeschrieben, um als Stoffsammlung zu dienen für die Jahresberichte, die nach der Vorschrift des Institutes jedes Jahr in den Sommermonaten oder zu Beginn eines neuen Jahres nach Rom geschickt werden mußten. Die Zuverlässigkeit dieser Aufzeichnungen kann man nicht in Zweifel ziehen, da der Rektor Blyssem selbst die Unterhandlungen führte und daher von allen Vorgängen genau unterrichtet war. Zur Bestätigung führen wir überdies noch eine hieher gehörige Stelle aus einem Brief an, den Blyssem mit eigener Hand an den P. General geschrieben hat, um ihn von diesen Vorfällen in Prag zu unterrichten.

Das Tagebuch ist ein mäßig starker Papierband in klein Folio von der Größe 22×34 mit 218 mit Bleistift numerierten Blättern. Einige Blätter zwischen den einzelnen Jahren und am Ende des Bandes sind unbeschrieben. Die Schreiber wechseln sehr oft. Der Einband besteht aus einem beschriebenen Pergamentblatte, in das die einzelnen Lagen mit außen sichtbaren Fäden augenscheinlich erst, nachdem sie beschrieben waren, eingefügt worden sind. Bei der Heftung wurde die Reihenfolge der Jahre nicht überall genau eingehalten. So kamen zum Beispiel die Jahre 1572 und 1573 erst nach den Jahren 1574 und 1575 zu stehen. Vorne auf dem Einband ist der Titel aufgeklebt: Diarium collegii primum ab anno 1560 usque ad annum 1575 ab anno 1580 usque ad annum 1583. Damit ist auch der Inhalt des Bandes genügend gekennzeichnet, wenn auch nicht alle auf dem Titel genannten Jahre vollständig vorhanden sind. Die erste Seite beginnt mit der Aufschrift: Acta in collegio Pragensi hoc anno 1560 in laudem Sanctissimae Trinitatis sub Paulo Hoffaeo. Die Zahlen der Monatstage sind manchmal am Rande, manchmal im Texte selbst vermerkt worden, so daß hie und da ein Zweifel entsteht, zu welchem Datum der verzeichnete Vorfall gehöre. Das Jahr und der Monatstag werden hier in eckige Klammern gesetzt, weil sie in dieser

[1]) Winter, Život církevní 157. 158. 328. — Tomek, Dějepis města Prahy XII. 133. 207. 210.



Form nicht im Tagebuch stehen, sondern vom Herausgeber nach den dortigen Angaben beigefügt wurden. Der Name des Administrators wird in allen Berichten verschwiegen, weil es den Schreibern nicht auf den Namen sondern nur auf die Sache ankam.

1. Die 1. Aprilis fuit P. rector apud dominum praepositum, ubi intellexit dominos praelatos nobis nonnihil infensos esse propter dominum Gallum [Gelastum] et nos [Jesuitas] habere suspectos tamquam autores seditionis huius, quae inter ipsos est; etenim Gallum et etiam nos velle in summum templum introducere calicem. Verum purgavit nos P. rector, cuius rationibus visus est dominus praepositus quiescere[1]).

Zur Erklärung dieser Stelle ist zu bemerken: 1. Kapitelpropst war damals der verdiente Dr. Heinrich Scribonius (Pišek), der im Vereine mit dem Großmeister und späteren Erzbischof Anton Brus beigetragen hat zur Gründung des Klemenskollegs und seitdem ein vertrauter Freund der Jesuiten und besonders des P. Heinrich Blyssems geblieben ist. 2. Das Domkapitel von S. Veit wollte auch nach der Erlaubnis des Papstes Paul IV die Austeilung des Kelches in der Domkirche nicht gestatten, obgleich der Erzbischof für eine volle Gleichberechtigung der Utraquisten mit den Katholiken eintrat. Um die Sonderstellung der Domkirche auch gegen den Erzbischof und seinen Anhang aufrecht zu erhalten, wandten sich die Domherren an den Gesandten des Königs von Spanien, Monteagudo, und baten ihn um seine Vermittlung beim Kaiser Maximilian[2]).

2. [1571. Julii 25.] Visitavit rector archiepiscopum . . Hortatus est nos, ut M. Gallum admitteremus in templum nostrum et ad confitendum [et] celebrandum, addens se quoque permisisse in templo arcis celebrare, nisi propter dominum Sigismundum putaret esse differendum[3]).

Wer dieser Herr Sigmund ist, läßt sich nicht mehr feststellen. Wahrscheinlich ist ein einflußreicher Domherr gemeint.

3. [1571. Octobris 3.] R. P. rector invisit archiepiscopum . . . Retulit idem [archiepiscopus] patri [rectori] de sacerdotibus consistorii, quomodo petant sibi ordinari sacerdotes dicentes, se velle id ab imperatore impetrare. Quibus ille respondit, sibi eam potestatem ab imperatore non esse datam, et propterea nec debere illi in hac re parere, sed pontificio interdicto stare. Instabant illi tamen, ut Jesuitam aliquem pro se peteret, qui legatione apud imperatorem vel pontificem fungeretur; aiebant enim velle se omnino in gravio-

[1]) Diarium I. 116v.

[2]) Coleccion de documentos ineditos para la historia de España CX. 223—228.

[3]) Diarium I. 118v.

ribus causis archiepiscopo subesse, omnia cum ecclesia Romana credere, retento tamen communione parvulorum et Hus [!] festo, donec paulatim sine populi strepitu possent abolere. — Ille dissuadere, quod Jesuitam ad hoc se minime impetraturum putaret, potius unum aliquem suum mitterent. Neminem se habere dicebant atque ita res in dubio relicta[1]).

4. P. Heinrich Blyssem an den Generalvikar P. Hieronymus Nadal in Rom. 1572. Jänner 15. ... Messem hoc natali tempore habuimus solito maiorem sive concionum frequentiam sive poenitentium et conversorum numerum spectemus. Magis indies etiam erga nos afficitur clerus hussiticus, ex quo aliquot iam, qui fere primarii sunt, nobiscum familiaritatem iniverunt et saepe conversari desiderant. Illorum administrator, qui noster fautor et amicus videtur, cum aliis consistorianis suis iam videtur in omnibus consentire cum ecclesia catholica et hoc laborat, qua ratione fieri possit, ut tam ipsi quam reliquus hussitarum clerus accedat ad unitatem fidei catholicae et subiiciatur archiepiscopo Pragensi. Sunt enim difficultates non paucae nec leves, quibus tantum conversionis bonum plus satis impeditur. Metuunt lutheranos barones, a quibus, si id facerent, procul dubio eiicerentur ex oppidis et parochiis suis. Unde nec ipsi solum paterentur persecutiones graves et damnum rerum temporalium et fierent despicabiles, sed etiam peior Bohemiae status in religione evaderet, quandoquidem explosis sacerdotibus hussiticis, qui non adeo corrupti sunt, lutherani seu wittenbergenses, ut vocant, ministri certo certius introducerentur. Metuunt etiam populi tumultum ac seditionem; unde, cum sit opus authoritate caesarea, deliberant iam ablegare commissarios ad caesarem: ac nisi sic impetrent, quod vix est verisimile, quamprimum imperator in Bohemiam redierit, coram fortius ac diligentius tam piam ac necessariam salutis causam agent. — Dominus Jesus pergat illos illuminare et confirmare in tam sancto proposito, quod idcirco reverendae paternitati vestrae volui declaratum esse, ut pro sua in Bohemiam pietate dignetur tanti momenti rem non solum Romanorum sed etiam societatis totius precibus et sacrificiis Deo commendare. Quid si misereatur nostri Dominus et misera Bohemia tandem convertatur et vivat! ... Pragae a caesareo societatis Jesu collegio 15. Januarii 1572. R. P. V. indignissimus in Christo filius Henricus Blyssemius[2]).

Der Brief beginnt mit einem Neujahrswunsch und mit der Anrede: Admodum R^de^ in Chro pater! Er enthält verschiedene Nachrichten über die Tätigkeit der Jesuiten in Prag, die aber auf die vorliegende Ange-

---

[1]) Diarium I. 119.

[2]) Aut. Germaniae epistolae colligatae II. 100.



legenheit keinen Bezug haben und darum weggelassen wurden. Die Spuren des Verschlusses sind am Rande noch sichtbar. Die Adresse lautete: Admodum R^do in Chr. Patri M. Hieronymo Natali Societatis Jesu vicario Generali Romae.

Eine Ergänzung zu diesem Berichte enthält das Diarium. Es schreibt zum Beginne des Jahres 1572: Sub idem anni initium ad nos perlatum est, hussitarum supremum administratorem toto sacrificulorum suorum coetu comitatum archipraesulem adiisse, ut ecclesiae catholicae, quam abinde 160 circiter annis destituerant, sese coniungerent. A quo cum responsum esset, ut idem quoque caesari significarent, ut autoritate sua interposita tumultus, si qui forte a seducto populo ac Boëmiae regulis exoriretur, sedaret, petiere illi, ut ex Jesuitis quisquam ad caesarem delegaretur, qui pro tam pia causa legatione fungeretur. Quibus hoc consilium datum, ut id ipsi per aliquem suum nostris Viennensibus patribus significarent, qui commodius ac secretius ibi rem conficerent, adhibitis, si opus esset, et iuris peritorum consiliis et procerum aliquorum gratia et favore. Deus coepta tam bona fortunet![1]) Zum Monat Februar berichtet dasselbe Tagebuch: Auditum hoc mense est, hussitas rem apud caesarem egisse, ut scilicet unirentur ecclesiae catholicae, qui viceregentibus suis Pragae negocium commisit, ut videant, quid agi conveniat[2]).

5. [1572. Martii 8.] Per id quoque tempus egit idem P. rector cum magistro Gallo, ut quandoquidem summus administrator hussitarum ita videbatur ad catholicam religionem propendere, haec quatuor suae huius bonae voluntatis documenta praestare conaretur: Primum ut festum Hussi abrogandum curet, ut communionem parvulorum aboleat, ut confessionem auricularem (quam vocant) restituat, ut cantilenas bohemicas, quibus et monachi et jesuitae et alii catholici proscinduntur, pro concione tamquam maledicas detestetur ac anathemate feriat, ut sic ne saltem publice decantarentur. Quibus si addat hoc, ut ipse catholicae uniatur ecclesiae abiuratione (quam vocant) facta, ut melius videbitur sive palam sive secrete, sperandum venit et Dominum quoque tam piis votis fauturum et tam sancta coepta fortunaturum, ut et populi tumultuari desinant et reguli quoque ad mentem saniorem revocentur[3]).

Dieser Bericht steht im Tagebuch nach dem 8. März, ohne daß deshalb dieses Datum notwendig auf ihn bezogen werden müßte. Es ist aber unzweifelhaft nicht viel später anzusetzen, weil ihn die folgende Eintragung, die unter Nr. 6 hier abgedruckt ist, in den Anfang des Monats

[1]) Diarium I. 139.
[2]) Diarium I. 142.
[3]) Diarium I. 142v.

verlegt. Reguli nennt das Tagebuch die böhmischen Grundherren wegen ihrer unabhängigen Stellung zum König.

6. [1572. mensis Aprilis.] Administrator summus hussitarum, de quo initio superioris mensis facta est mentio, tactus tandem cupiditate salutis consequendae nec non et aggregandi se ecclesiae catholicae (extra quam nemini potest salus contingere), audito consilio sibi a magistro Gallo exhibito, decrevit tandem omnibus pristinis erroribus remittere nuntium, quod et fecit, factaque exomologesi peccatorum suorum ipsi magistro Gallo et omnium haeresum abiuratione absolutionem plenariam accepit ecclesiaeque catholicae reconciliatus [est][1]), pollicens se quantum in se erit omnia, quae virum bene catholicum decent, servaturum seduloque curaturum, ut illa quatuor capita a magistro Gallo per nostros proposita ocius executioni mandentur, seque, ait, nostrum esse unumque nobiscum esse velle, seque prolixe nostris commendabat orationibus. Quod si palam nobiscum non ageret aut conversaretur, id optimis faciebat rationibus, ne videlicet populus alioqui satis in jesuitas excitatus non maius odium in eos conciperet, neve ipse quoque ex consuetudine apud suos in suspicionem huius conversionis veniret, quam tamen celatam ad tempus cupiebat, donec tandem fixis melius radicibus et amotis quibusdam discolis parochis re ecclesiastica melius composita posset se eum aperte, qui esset, ostendere. Interea quoque invexit usum, sanctos per litanias invocandi, parochos quosdam coniugatos loco movit et supposuit coelibes, confessionem auricularem promulgavit, qua nisi praemissa nulli ut daretur sacra communio, sanxit, communionem quoque parvulorum sensim abolendam curat, de festo Hussi, quantum citra seditionis periculum poterit, habet in animo, ut faciat. Denique ea de se dedit documenta, ut licet se ecclesiae catholicae reconciliatum non dixerit, facto tamen doceat, ut non aliqui hussitae ab ea suspicione longe absint, unde et odio in ipsum plus Vatiniano flagrare videntur. Quin etiam non desunt rumores seditionis et tumultus in ipsum periculum imminere. Ipse tamen ita comparatus videtur, ut libenter pro catholica religione, si usus venerit, sit mortem oppetiturus. Eius quoque assistentes vitam eius mutatam videntes non longe absunt a regno Dei. Si enim vel unus tantum mutiret, idem quoque ipsi, quod ille facerent, sed opportunior commoditas exspectatur[2]).

Wie aus dem Berichte klar hervorgeht, handelt es sich hier um eine private Aussöhnung mit der Kirche, die in aller Heimlichkeit voll-

---

[1]) Vom Herausgeber beigefügt.
[2]) Diarium I. 148v—149.



zogen wurde. Sie hatte zunächst nicht den Zweck, für einige utraquistische Kandidaten die Weihen zu erlangen, sondern das Gewissen des Administrators zu beruhigen. Daher beichtete er und entsagte für seine Person allen Irrlehren. Das spätere Verhalten des Administrators entsprach im ganzen leidlich der hier ausgesprochenen Gesinnung. Als P. Blyssem im Monat August wieder einmal den Erzbischof besuchte, teilte ihm dieser im Vertrauen mit, der Administrator habe sich mit seinen Konsistorialen, einen ausgenommen, unterworfen. Brus hoffte daraus großen Vorteil für den Besuch der theologischen Vorlesungen im Kolleg, deren Inhalt der P. Rektor eben ankündigen lassen wollte. Der Erzbischof versprach nicht allein seine katholischen sondern auch die utraquistischen Theologen zu den Vorlesungen zu schicken. Mit Bezug darauf fährt das Tagebuch fort: ‚Ac ne mirum videatur, quod etiam de hussitis sibi alioqui non subiectis dixerit, recensuit P. rectori, administratorem hussitarum cum universis sacerdotibus suis uno demto iam tum apud se fuisse seque catholicos esse professos esse petereque, ut sibi sacerdotes ordinare dignaretur, alioqui ab istis wittenbergensibus sacerdotibus invadi parochias cum scandalo et detrimento animarum (quamquam revera paulo maiore) idque ipsum ab eis rogatum egisse cum caesare et acturum cum pontifice‘[1]). Da es sich bei dieser Unterwerfung des Konsistoriums um die Priesterweihe handelt, so kann man ihr, so weit das Konsistorium beteiligt ist, keine größere Bedeutung beilegen, als der Unterwerfung im Jahre 1566. Nach wie vor traten die utraquistischen Kandidaten zurück, sobald sie aufgefordert wurden, den utraquistischen Irrlehren zu entsagen und das tridentinische Glaubensbekenntnis abzulegen. Dies erfuhren die Jesuiten schon gleich wieder im folgenden Jahre. Im Februar 1573 kam zu ihnen ein utraquistischer Jüngling, beteuerte seine von Grund aus ganz katholische Gesinnung, wollte alle Glaubenslehren der katholischen Kirche anerkennen und sich vom Erzbischof weihen lassen. Nur eine Schwierigkeit hatte er, daß er bei den Weihen die Kommunion nur unter einer Gestalt empfangen könne. Das wollten seine Verwandten nicht dulden. Die Jesuiten sollten ihm also die Erlaubnis erwirken, auch bei der Priesterweihe unter beiden Gestalten kommunizieren zu dürfen. Die Jesuiten suchten ihn von dieser Meinung abzubringen und rieten ihm, mit dem Erzbischof über die Weihen zu unterhandeln. Als aber der Erzbischof die Abschwörung

---

[1]) Diarium I. 162.

verlangte, trat der Jüngling zurück und ging lieber nach Polen, um von einem polnischen Bischof die Priesterweihe unter billigeren Bedingungen zu erhalten[1]). Dies war die Gesinnung der weitaus größeren Zahl der utraquistischen Priester und Priesterkandidaten. Darum waren alle Bemühungen des Administrators, von dem Papste die Erlaubnis zu den Weihen zu erhalten, vergeblich. Nach wie vor gingen die Weihewerber ins Ausland und erbaten sich von einem Bischof, der mit ihren Verhältnissen weniger vertraut war, die Händeauflegung. Im Auslande war es auch leichter, ohne Wissen der Eltern und Bekannten das tridentinische Glaubensbekenntnis abzulegen, wenn es gefordert wurde. Doch scheint der feierliche Widerruf dieses Bekenntnisses nach ihrer Rückkehr vor dem Konsistorium unter Dworsky nicht mehr gefordert worden zu sein[2]).

Die im Jahre 1575 von den Ständen angenommene Böhmische Konfession verurteilte der Administrator ebenso wie der katholische Erzbischof[3]). Mit den Jesuiten unterhielt er vertraute Beziehungen, lud den P. Rektor Blyssem zu Tische, nahm Einladungen zu ihren Disputationen, Akademien, Schauspielen und anderen öffentlichen Schulübungen an, ließ dem M. Gallus Gelastus, bei dem er gebeichtet hatte, auf dem Todbette im Jahre 1577 von einem Jesuiten die Sakramente spenden und ihn nach seinem Hinscheiden auf katholische Weise begraben[4]).

Wegen seines vorgerückten Alters sehnte sich Dworsky sehr nach Befreiung von seinem Amte, erlangte aber vom Kaiser erst am 12. Dezember 1581 in der Person des Pfarrers Wenzel Beneschowsky einen Nachfolger. Am 15. September des folgenden Jahres starb er nach dem Zeugnisse des neuernannten Erzbischofs Martin Medek als Katholik[5]).

Innsbruck. Alois Kröß S. J.

---

[1]) Diarium I. Februarius 1573. 171.

[2]) Borový, Antonín Brus 195—196. — Tomek, Dějepis města Prahy XII. 216. 286. 298. — Krofta, Die böhmischen Landtagsverhandlungen im Jahre 1605. 70.

[3]) Swoboda, Der Prager Landtag vom Jahre 1575. Zeitschrift für katholische Theologie XVIII. 1894. 88. XVII. 1893. 414—416.

[4]) Diarium I. Augustus 1573. 183. — Octobris 1575. 137. — P. Angelus Silesius A. R. P. Generali Everardo Mercuriano, Viennae Austriae, pridie Calendas Januarias. Anno Domini 1577. Absch. G. E. coll. V. A. 6.

[5]) Borový, Martin Medek arcibiskup Pražský 99. Anm. 2.

Archaeologica Romana. Im Archivio della Società Romana di Storia Patria[1]) hat Giorgio Falco dem für die römische Topographie im Mittelalter so überaus wichtigen sogenannten Turiner Kirchenkatalog endlich die langersehnte Neuausgabe zuteil werden lassen. Der Brand der Turiner Nationalbibliothek hätte um ein Haar diesen einzig wichtigen Kodex vernichtet; er hat einige Wasserschäden davon getragen, welche jedoch den Text nicht wesentlich beeinträchtigt haben. 414 römische Kirchen, Klöster und Hospitäler werden hier aufgezählt und mit kurzen Notizen über die dort angestellten Geistlichen, zum Teil auch über den baulichen Stand versehen. Der Verfasser des Kataloges zählt 1883 Priester und Ordensleute, die Klosterfrauen einbegriffen; beide Zahlen sind im Wesentlichen richtig, da der gutbewanderte Verfasser zu administrativen Zwecken vollständige Listen aufzustellen beabsichtigte. Die Abfassung fällt nach Falco kurz nach 1313. Daß auch Kirchen doppelt genannt sind, wie sicher S. Agata dei Goti, einmal als S. Agatha de Caballis (p. 426) und einmal als S. Agatha de Suburra (p. 432) scheint dem Herausgeber entgangen zu sein; die verschiedene Zahl und Bezeichnung der angestellten Geistlichen, 4 canonici das erste Mal, 6 clerici das zweite Mal, sind auch nicht ganz bedeutungslos. Zu S. 412 und S. 439 sei bemerkt, daß auch im Liber Censuum (ed. Fabre-Duchesne) nicht Ecclesia S. Johannis Magina, sondern in Agina steht.

Da das heißersehnte Corpus inscriptionum italicarum medii aevi noch in weite Ferne gerückt erscheint, so hat die römische Società di Storia Patria, hierin auch einem Wunsche De Rossis entsprechend, sich entschlossen, mit gutem Beispiel voranzugehen und mit der Bearbeitung der Inschriften der Provincia di Roma zu beginnen. Die Leitung des Unternehmens ist in die bewährten Hände G. Gattis gelegt. Aus geschichtlichen und paläologischen Rücksichten soll die Sammlung sich auf die Zeit vom 7.—12. Jahrh. beschränken, für diese jedoch das gesamte inschriftliche Material umfassen. Zur Ausführung hat Gatti eine ausgezeichnete arbeitswillige Kraft in A. Silvagni gefunden, welcher die Spoliierung zahlreicher gedruckter und handschriftlicher Quellen schon weit vorangebracht hat. Einige greifbare Ergebnisse seiner umfassenden Studien konnte Silvagni bereits vorlegen. So weist er[2]) die vielumstrittene Grabschrift des Johannes

[1]) 1909 p. 411—443.

[2]) Arch. d. R. S. R. di St. P. 1908 u. 1909.

Episcopus Nepesinus, von der sich zwei Fragmente in S. Saba finden, jenem Bischof zu, welcher zwischen 986 und 993 neunmal in römischen Aktenstücken erscheint; er gibt auch den ursprünglichen Text der Inschrift. — S. macht darauf aufmerksam, daß die bekannte Inschrift auf den Diakon Moscus († 735) in S. Cecilia eine um 1725 angefertigte Kopie des damals wirklich vorhandenen aber zum Teile unleserlich gewordenen Originales ist; auch hier vermag er die ursprüngliche Lesart wieder herzustellen. — Die angefochtene Grabschrift auf Benedikt VII in S. Croce ist nach Silvagni als echt zu betrachten; gegen Jaffé nimmt er den 10. Juli als Todestag, die Indictio XII ist ein Fehler, statt XI, was sich aber sehr einfach daraus erklärt, daß die Grabschrift einige Monate nach dem Tode des Papstes erst vollendet wurde; man war so bereits in die XII. Indiktion eingetreten, welche deshalb dem Epigraphisten unwillkürlich in die Feder floß. Es ist kein Grund vorhanden, die in der Grabschrift erwähnte Klostergründung auf S. Alessio statt auf S. Croce zu beziehen oder gar die Grabschrift von S. Alessio nach S. Croce wandern zu lassen. Mit dieser Grabschrift ist eine wichtige Quelle für die Geschichte des saeculum obscurum Roms zurückgewonnen. — Die Grabschrift auf Crescentius in S. Alessio bezieht sich wirklich auf den berüchtigten Crescentius de Theodora, welcher sich im Jahre 974 an der Einkerkerung Benedikts VI beteiligte. Nerini las den Schluß: C. R. M. iam ante annos duodecim, was er dahin verstand, daß Crescentius zwölf Jahre vor seinem Tode Mönch geworden sei (cum regula monachorum). Silvagni zeigt nun aus den Handschriften, daß die Inschrift mit C. R. M. aufhörte, also Crescentius, der 984 starb, an der zehn Jahre vorher verübten Gewalttat sehr wohl beteiligt sein konnte. — Ein Beispiel einer mittelalterlichen damnatio memoriae bietet uns S. in einer auf Stein gehauenen Bulle Johanns XIV in SS. Cosma e Damiano. Die Photographie zeigt den Namen Johanns XIV als eine Ummodelung des Namens des berüchtigten Gegenpapstes Bonifaz VII. Die Bulle zeigt damit zugleich, daß Bonifaz VII bereits im Februar 984, und nicht erst im Mai (Jaffé) sich wieder in den Besitz des päpstlichen Stuhles gesetzt hatte.

In Nr. 22 der von den Skriptoren der Vatikanischen Bibliothek herausgegebenen Studi e Testi versucht Pio Franchi dei Cavalieri die Frage zu beantworten, wie die beiden Heiligen Processus und Martinianus zu Soldaten und Kerkermeistern des hl. Petrus wurden. Die sehr ansprechende Erklärung findet F. in

den bekannten Sarkophagen mit den drei Petrusszenen: Weissagung der Verleugnung, Gefangennehmung, Moses-Petrus Wasser aus dem Felsen schlagend. Die spätere Legende faßte letztere Szene naiv historisch auf, legte sie aus auf ihre Weise und fügte in umgekehrter Reihenfolge die Auslegung der beiden andern Szenen hinzu. Den Schlüssel gibt die Legende selbst, die kaum vor dem siebenten Jahrhundert entstanden ist, sie läßt nämlich die Mitgefangenen des Petrus um Taufwasser bitten — um den Durst zu stillen; das sind die trinkenden Juden; sie läßt den Petrus das Wasser nicht etwa dem Boden des mamertinischen Kerkers, sondern dem tarpejischen Felsen entlocken, das ist der Fels, an den Moses-Petrus schlägt. Die beiden Soldaten, welche Petrus führen und sich auf einigen Bildern in der Richtung vom wasserspendenden Felsen wegbewegen, werden dann zu Petri Kerkermeistern, die den Apostel nach vollbrachtem Wunder in Freiheit setzen, die Szene zwischen Petrus und dem Heiland muß zum Domine quo vadis werden, der bartlose Heiland zeigt dann die ewige Jugend nach der Auferstehung an, und der krähende Hahn die Zeit, wo Petrus mit seinem Meister bei der Porta Appia — und, nebenbei bemerkt, nicht draußen — zusammentraf. Daß die beiden Soldaten-Kerkermeister gerade Processus und Martinianus getauft wurden, scheint darin seinen Grund zu haben, daß entweder auf dem Sarkophag dieser Heiligen oder doch in ihrer Nähe die Petrusszenen in einer in die Augen fallenden Weise vertreten waren.

In S. Crisogono setzt P. Celestino seine Ausgrabungen erfolgreich fort. Links neben der alten Absis, mit der Kirche ursprünglich nicht in Verbindung, wurde ein großer, mit der Kirche gleichzeitiger Saal aufgedeckt, mit großem Eingangstor und wenigstens zwei noch sichtbaren Fenstern nach der Straße hin, an welcher die Absis gelegen ist; vielleicht ein altes Kloster oder die Wohnung des Presbyters dieses Titulus. Wappen an den Wänden des verkleinerten Saales zeigen, daß dieser Raum noch bis tief ins Mittelalter hinein in Gebrauch blieb auch als die nebenanliegende alte Kirche längst zugeschüttet war. Unter dem Mittelschiff beginnt das Fundament der Schola cantorum zum Vorschein zu kommen, etwas gegen das linke Seitenschiff hin zeigt sich ein Pfeiler, der einstens allein oder mit einer Säule gepaart den Triumphbogen getragen haben dürfte. Während auf der Epistelseite der Weg vom Mittelschiff in die Krypta führt, steigt man auf der Evangelienseite vom rechten Seitenschiff aus unter das Presbyterium hinab. Der obere Teil des linken Seitenschiffes weist Spuren einer

wohl späteren niederen Trennungsmauer auf; ob hier eine Art Sakristei abgetrennt wurde, oder dieses Mauerfundament nur ein trennendes Geländer trug, ist noch nicht zu entscheiden. Die wichtigste neue Entdeckung in S. Crisogono sind jedoch eine Anzahl großer Kreise (Medaillons) mit Heiligenköpfen, die man im oberen bis jetzt allein freigelegten Teile des linken Seitenschiffes in einer Höhe von nur zwei Metern über dem Boden sieht. Der erste Heilige, von oben gerechnet, ist ganz verblaßt; dann sind zwei weitere ganz verloren gegangen; es folgt der hl. Papst Sixtus mit seinen beiden Diakonen Felicissimus und Agapitus, dann sieht man nur die Buchstaben LA.DI (Claudius?), und wie es scheint, einen weiteren Kreis. Die drei letzten Kreise mit ihren Heiligenköpfen überdecken ein älteres Gemälde, von dem eine große Figur noch erkennbar ist, und unter dem man die Worte liest: BOTVM SOLBIT. Die Medaillons erinnern besonders an die ähnlichen in S. Maria Antiqua, welche gleichfalls im dortigen Presbyterium in geringer Höhe laufen, vielleicht dürfte man auch in S. Crisogono an das achte Jahrhundert denken. Ein Kämpfer mit Lilien und eine derselben Schule angehörende Skulptur zeigen, daß in S. Crisogono um 800 gearbeitet wurde; in der Absis findet sich ein Teppichmuster, welches Skulpturen nachahmt, die eher dem neunten als dem achten Jahrhundert angehören dürften.

In S. Sebastiano hat P. Colagrossi eine Inschrift mit der Benennung ‚tituli SS. Johannis et Pauli' aus dem Jahre 535 entdeckt, die älteste Inschrift, auf welcher dieser Name erscheint; 402—17 heißt die Kirche ‚titulus Bizantii', 499 ‚titulus Pammachii'; die Inschrift liefert einen neuen Beweis, daß das Coemeterium bei S. Sebastiano von jenem urbanen Titel abhängig war. C. fand ferner den links neben der Kirche liegenden ältesten Eingang zur ‚Platonia'. Ganz in der Nähe desselben fand er den Eingang zu einer bisher unbekannten, senkrecht auf die linke Seitenwand der Kirche stehenden, tief im Boden liegenden Kirche, die ein Rechteck mit Absis bildet. Der Absis gegenüber und dann weiter die linke Wand entlang führt eine hohe Treppe in den tiefen Raum; wo die Treppe mündet, liest man auf der linken Wand, jetzt in Glas gefaßt, ein Graffito: DOMVS PETRI. Mitten in der Absis steht ein massiv aus Ziegeln gebauter großer Altar, der ein Grab enthält, mit halbrunder Fenestella auf der rechten Schmalseite; er mußte einst ganz mit kostbarem Marmor bekleidet sein. Der ganze Raum, vielleicht ein antikes Grab, macht einen älteren Eindruck, um die Wende des vierten zum fünften Jahrhundert

mußte es dem christlichen Kulte schon geweiht sein. Auf der Eingangswand unter der hochobengebenden Treppe, gewahrt man einen Salvator, an dem Purpurgewande kenntlich; er scheint auf einer Weltkugel zu thronen, links erscheinen die Füße zweier Personen, denen rechts zwei weitere entsprechen mußten. An der rechten Seitenwand ist durch einen vorgebauten Bogen ein Arkosol gebildet; man will hier die Figur des Wasser aus dem Felsen schlagenden Moses erkannt haben; Lämmer, ein Pfau, eine Palme, die an ravennatische Sarkophage erinnert, dann eine klassische Transenna mit Hermen sind noch deutlich zu erkennen. — Wenn ad catacumbas die Heiligen Sebastianus, Quirinus und Eutychius angegeben werden, so ist das alte Grab des hl. Sebastianus, nämlich unter dem jetzigen, sicher; den hl. Quirinus wird man am einfachsten dort suchen, wo sein Name steht, d. h. in der ‚Platonia', so bleibt die jetzt aufgedeckte Grabkirche für Eutychius. — Der Gang in der Längsachse der Kirche, welcher unter dem Eingang beginnt, führt nicht zu den alten Apostelgräbern, sondern wendet sich schon nach wenigen Schritten im rechten Winkel nach links zum alten Sebastianusgrab, das haben die Nachgrabungen P. Colagrossis jetzt außer Zweifel gestellt. Eine andere Frage ist, ob man nicht in der idealen Fortsetzung dieses Ganges, in der Gegend unter dem heutigen Hochaltar die ehemaligen Apostelgräber in Gestalt einer Confessio finden würde; hoffentlich entschließt sich P. Colagrossi einmal, auch hier Nachforschungen anzustellen; es scheint noch immer natürlicher, das ehemalige Grab der Apostel in bezw. unter als neben der Ecclesia Apostolorum zu suchen.

Eine von W. Lewison im Neuen Archiv[1]) besprochene Handschrift des Liber Pontificalis, die sich in Cambridge befindet, gab in der päpstlichen archäologischen Akademie Anlaß zu weitläufigen Diskussionen über eine bisher unbekannte Inschrift des Papstes Symmachus für ein Baptisterium der von ihm erweiterten Kirche des hl. Michael. Marucchi gelangte zu dem Ergebnis, daß es sich um die Michaelskirche in Vico Patritio, in den Thermen des Novatus bei S. Pudenziana handeln müsse. Zwei Inschriften, welche nach der Sylloge Verdunensis bei S. Priscilla, die eine in einem Baptisterium, die andere im Consignatorium anzunehmen sind, wurden von Symmachus nur mit der entsprechenden notwendigen Veränderung in eine zusammengezogen und in jenem Michaelsbaptisterium wiederholt; Gatti und Grisar erklärten sich mit Marucchis Auslegung einverstanden.

---

[1]) 1910 Heft II.

In der Academia und in den archäologischen Konferenzen ging es bisweilen lebhaft zu. Marucchi möchte um jeden Preis die sogenannte 'Dornenkrönung' im Cömeterium des Prätextatus als eine Szene nach der Taufe Christi erklären; die Dornenkrönung wurde schließlich von keinem mehr verteidigt, noch in der letzten Sitzung der Academia sprach auch Giovenale, aus der allgemeinen Kunstanschauung des Altertums heraus, sich gegen die Dornenkrönung aus: Baum und Taube wären bei der Dornenkrönung undenkbar. — Nach dem Berichte der archäologischen Kommission mußte die durch eindringendes Wasser bedrohte Capella greca im Coemeterium Priscillae durch starkes Mauerwerk gestützt werden, die kostbaren Fresken wurden mit Haken gefestigt. — Auf Veranlassung Marucchis wurde in der Absis von S. Petronilla im Coemeterium Domitillae die zu de Rossis Zeit abgebrochene Ausgrabung wieder aufgenommen, man hofft, das ursprüngliche Grab der hl. Nereus und Achilleus feststellen zu können. — In der Schlußsitzung der Konferenzen unter dem Vorsitze Duchesnes griff Marucchi den vor Jahren schon einmal eingebrachten Antrag auf eine straffere Organisierung der Arbeiten wieder auf; die Anregung fand beim Präsidenten und bei den Anwesenden reichen Beifall, hoffentlich wird es dieses Mal nicht bei dem bloßen Beifall bleiben.

Rom. P. Sinthern S. J.

Zur Chronologie der Fresken von S. Maria Antiqua. Msgr. Wilpert, welcher jetzt, wie bekannt, ein Corpus der frühmittelalterlichen römischen Fresken vorbereitet, hat die wichtigsten Ergebnisse seiner Forschungen über S. Maria Antiqua in einer gehaltvollen Studie zusammengefaßt[1]). Was wir von Wilpert erwarteten, ist vor allem eine wissenschaftlich begründete Chronologie der Fresken von S. Maria Antiqua, die es uns ermöglicht, auf dem noch so dunklen Felde der frühmittelalterlichen Wandmalerei klarer zu sehen. Und in diesem wichtigsten Punkte hat W., um dieses schon gleich zu sagen, seine Aufgabe meisterhaft gelöst. Im folgenden seien die Hauptergebnisse seiner chronologischen Studie kurz zusammengefaßt.

Was zunächst die Kirche selbst betrifft, über welche namentlich Rushforth sehr gründliche Studien angestellt hat, so betont W. mit

[1]) Sancta Maria Antiqua L'Arte, XIII 1910] fasc. I).

Recht, daß auf den Namen S. Maria Antiqua das größte Gewicht zu legen sei, es muß in Rom die älteste Marienkirche sein, älter auch als die von Sixtus III (432—440) vollzogene Umwandelung der Basilica Liberiana in die berühmte Marienkirche S. Maria Maggiore. Die Zeit Konstantins jedoch findet er für die Umwandlung eines Staatsgebäudes der von Tiberius gegründeten Bibliothek hinter dem Tempel des Augustus in die erste Marienkirche zu früh; Ende des vierten Jahrhunderts dagegen, wo, wie hinzugefügt werden könnte, auch schon der benachbarte Dioskurentempel im Verfalle begriffen, und wo 384 das ewige Feuer der Vesta für immer erlosch, könnte ganz gut Maria in dem benachbarten Baue ihren Einzug gehalten haben; daß Papst Silvester es sein mußte, der durch die Einrichtung dieser Kirche den höllischen Drachen im Vestatempel überwand, muß man natürlich der Legende zugute halten. Den Grund für die Errichtung einer neuen Kirche jenseits des Forums zum Ersatze für S. Maria Antiqua sieht W. in dem Erdbeben, von dem im Jahre 846/7 Rom heimgesucht wurde, welches auch S. Maria Antiqua in einen Schutthaufen verwandelt habe. Das Atrium jedoch blieb als Ecclesia S. Antonii, mit der großen Nische in der linken Seitenwand als Absis, bis weit ins elfte Jahrhundert bestehen, wo es wie so manche Kirche am Cölius den Scharen Guiscards zum Opfer fiel. Wenn W. wiederholt S. Maria Antiqua als byzantinische Hofkirche bezeichnet, so ist es erlaubt, auch anderer Meinung zu sein. Die zweite Messe am Weihnachtstag wurde in S. Anastasia, gleichfalls dicht unter dem Palatin gelesen, hier war auch der Curapalatii Platon begraben; wenn S. Maria Antiqua wirklich byzantinische Hofkirche gewesen wäre und als solche unter besonderem Einfluß der byzantinischen Beamten gestanden hätte, so kann man mit Recht zweifeln, ob es Martin I möglich gewesen wäre, dort seine Protestbilder gegen die häretisierenden Theologen auf dem Kaiserthrone anzubringen. Eher könnte man S. Maria Antiqua, wenigstens für die Zeit Johanns VII, als päpstliche Palastkapelle bezeichnen.

W. verteilt nun die Fresken auf die ganze Zeit vom Ende des fünften bis zum Ende des elften Jahrhunderts. Als Grundlage für die Datierung dienen ihm, außer der Ikonographie und der Technik im allgemeinen, eine Anzahl datierter Bilder, die Aufeinanderfolge der Kalkschichten im Presbyterium, Eigenheiten der datierten Darstellungen, der Vergleich der Bilder untereinander und mit anderweitig bekannten Fresken. Das allzu dehnbare chronologische Hilfsmittel der Zeitbetrachtung ist mit der notwendigen Vorsicht angewendet.

Die Theorie Rushforths, der alle 50 Jahre einen Ersatz der Bilder durch neue annimmt, lehnt W. mit Recht als unbegründet ab. Den drei Schichten Rushforths rechts neben der Absis, fügt er eine vierte, durch einen schönen Engelkopf bezeichnete hinzu, wodurch er für die älteste Bemalung, selbst nach dem Kriterium Rushforths, statt bei 600 bei 550 anlangt. Von der ursprünglichen rein dekorativen Bemalung abgesehen, welche ohne Zweifel bei der Umwandlung der Bibliothek in die Kirche einfach belassen wurde, rückt W. die ersten christlichen Darstellungen bis zum Ende des fünften Jahrhunderts hinauf. Es handelt sich um die rechts neben der Absis sofort in die Augen fallende schöne Darstellung einer thronenden, gekrönten Mutter Gottes, welche das Kind auf dem Schoße trägt, für das ein Engel die Krone bereit hält; Maria Regina hat W. diese Darstellung genannt, nach einem ähnlichen Bilde aus der Zeit Hadrians I, das deutlich diese Inschrift trägt. In dieser Madonna sieht W. eine Annäherung an jene, die einstens in der Absis von S. Maria Maggiore prangte. Wegen der Güte des Materials und der Feinheit der Zeichnung setzt W. dieses Bild vor das Fresko der Turtura im Coemeterium Commodillae (528), wegen des Nimbus bei Maria und des Diadems beim Engel erst gegen Ende des fünften Jahrhunderts.

Wie der Augenschein lehrt, wurde die Bilderreihe, der Maria Regina angehörte, zum Zwecke der Anlegung der heutigen Absis zerstört. Als Zeitpunkt läßt sich nur vermutungsweise die erste Hälfte des sechsten Jahrhunderts angeben. An die Stelle der Maria Regina, welche wohl in die Absis rückte, trat eine Verkündigung, von der noch ein prächtiger Engelkopf vorhanden ist. Diese Verkündigung wurde durch eine weitere Mörtelschicht verdeckt, auf welcher vier Kirchenlehrer, zwei zu jeder Seite der Absis, mit antimonotheletischen Stellen ihrer Werke abgebildet sind: ein monumentaler Protest Martins I gegen die Monotheleten, der spätestens 650 entstanden ist. Die Kunst ist hier minder; die bereits lang und hager gebildeten Gestalten stehen zeitlich in der Mitte zwischen den älteren am Grabe des Cornelius und dem jüngeren Mosaik von S. Venanzio. Zu der von W. in die gleiche Zeit versetzten Marmorimitation am Sockel unter den Kirchenvätern sei bemerkt, daß sie ein im byzantinischen Kunstbereich sehr geläufiges, in Rom jedoch nie zum Bürgerrecht gelangtes, ja vielleicht vollständig unbekanntes Motiv wiedergibt. Auch die im übrigen anders geartete Marmorimitation unter der Marterszene in der Kapelle der 40 Martyrer von Sebaste setzt W. im siebenten Jahrhundert an, im achten, so

bemerkt er auf Grund der Beispiele von S. Maria Antiqua mit Recht, hätte man einem Teppichmuster den Vorzug gegeben.

Die Namen der Kirchenväter Martins I sind eigentümlicherweise von drei bis vier wagrechten, parallelen, nach unten kürzer werdenden kleinen Linien begleitet, eine Erscheinung, die in Handschriften schon im fünften und sechsten Jahrhundert nachweisbar ist, an datierten Wandgemälden jedoch hier zum ersten Male auftaucht. Sie wurde für W. ein kostbarer Fingerzeig, auch den hl. Demetrius und eine durch eine Duplik Johanns VII verdrängte Verkündigung am letzten Pfeiler links Martin I zuzuschreiben. Der durch Bilder Johanns VII gleichfalls überdeckte Bilderzyklus aus dem Leben des Heilandes, an den beiden Wänden des Presbyteriums, in dem nur rechts die drei Kreuze des Heilandes und der Schächer, links das untere Ende einer langen Tunika erkennbar sind, muß spätestens um die Zeit Martins I gemalt worden sein.

Das Martyrium der 40 Soldaten von Sebaste datiert W. auf folgende Weise: Hier steht die Kunst bedeutend höher als bei den Bildern Hadrians I, weshalb ein größerer Zeitabstand anzunehmen ist; der Darstellung ging eine andere, von der oben noch Reste eines Gemmenkreuzes erscheinen, voraus, folglich darf nicht allzu hoch hinaufgegangen werden; die Marmorimitation erinnert an den Geschmack zur Zeit Martins I, wenn wir hier bei den Namen auch nicht die erwähnten parallelen Linien haben, so erscheinen diese doch in der Unterkirche von S. Maria in Via Lata bei den hl. Johannes und Paulus, diese aber kommen hinwiederum mit der Darstellung der vierzig Martyrer darin überein, daß bei den Figuren das Haar vorne kurz geschnitten ist, dagegen in krausem Büschel hinter den Ohren hervorsieht. Also dürfen wir auch dieses Martyrium ins siebente Jahrhundert setzen, mit Ausnahme des grellen oberen Randornamentes, welches der Zeit Hadrians I entspricht.

Durch die Gleichheit der Buchstaben gelangt W. in die Zeit Martins I für die dem Presbyterium zugewendeten Seiten der oberen Pilaster; rechts ein Bischof, ein Geistlicher und ein Soldat, links Christus, Johannes der Täufer bereits in dem traditionell gewordenen Typus und Maria in der Stellung der byzantinischen Deesis, wofür dieses wohl das älteste Beispiel ist; auf einer älteren Schicht scheint noch ein Rest der Ausmalung der Bibliothek des Augustus zum Vorschein zu kommen; dem fertigen Bilde fügte man ohne innere Verbindung einen Donator an, der aus der Fläche herausstarrt. Diesem Bilde gegenüber sah man einstens, wohl auch zu den Arbeiten Martins I gehörig, die

drei Jünglinge im Feuerofen, von den Katakombenbildern nur durch den reicheren Faltenwurf unterschieden.

Auf Johann VII geht die letzte allgemeine Ausmalung des ganzen Presbyteriums zurück. An den Seitenwänden in je zwei Reihen großer viereckiger Felder ziemlich flüchtig gearbeitete Szenen aus dem Leben Jesu; darunter in großen Kreisen (Medaillons) die Köpfe der Apostel mit dem prächtigen michelangelesken Andreaskopfe; weiter unten ein schöner Teppich mit zahlreichen vereinzelten Kreisen, in denen Vögel, eine Madonna mit Kind, eine mit dem Pallium sich verhüllende Figur und wohl noch andere Bilder zu sehen waren; eine größere Darstellung der hl. Anna mit Maria an der rechten Seite, mit der Figur, zu welcher der angrenzende Name Athanasius gehörte, hat man sich gleichfalls als in den Teppich eingewoben vorzustellen.

Der Bogen über der Absis bietet eine großartig aufgefaßte Adoratio Crucifixi. Im Zentrum über der Absisrundung der Crucifixus, darüber zu beiden Seiten je ein Cherub und ein Seraph, sechsflügelig, auf flammendem Rade stehend. Gleich unter den Armen des Gekreuzigten beiderseits je eine Reihe von Erzengeln im Purpurkleide und von Engeln im weißen Gewande, hinter denen links die Sonnenscheibe, rechts die Mondsichel erscheint. Es folgt noch unten eine elf Zeilen lange prophetische Inschrift, dann, von den hölzernen Heiligen auf den Triumphbogen Paschals I noch weit abstehend, eine prächtig bewegte Schar von Gläubigen aller Stände, welche sich anbetend vor dem Gekreuzigten verneigen. Rechts und links neben der Absisöffnung schließen sich dann nach unten wieder an zunächst vier Päpste, darunter Martin bereits als Heiliger, und dann mit dem Nimbus Quadratus, was nach Johannes Diakonus signum viventis ist, Johann VII, von dem es im Liber Pontificalis heißt, seine Gemälde seien an seinem eigenen von ihm hinzugefügten Bildnis erkennbar, was sich bereits in seiner Kapelle in Alt-St. Peter als zutreffend erwiesen hat. Es folgen vier Kirchenlehrer, die Dedikationsinschrift Johanns VII und als Abschluß der Teppich mit niedrigem Marmorsockel.

Das eigentliche Absisbild muß wieder Maria Regina gewesen sein; es gelang W. links Petrus und einen Engel, oben den Kreis zu erkennen, aus dem nunmehr statt des Engels die Hand Gottes selbst dem Heiland die Krone reichte, wodurch das Bild im Sinne des Absismosaikes von S. Maria Maggiore verändert erscheint, wo gleichfalls die Hand Gottes die Krone reicht und die Apostelfürsten mit zwei Engeln die Ehrenwache bilden. Bei der eben genannten Entdeckung

fand W. zugleich einen für die Chronologie wichtigen Fingerzeig: Der Maler, der Petrus und die Engel malte, ist mehr Zeichner als Maler, besonders im Faltenwurf der Kleider; was weiter chronologisch wichtige Merkmale sind, die Buchstaben in der Inschrift Johanns VII sind schön, Haar- und Grundstriche genau auseinandergehalten, das kombinierte Zeichen für griechisches oy ist zum ersten Male durchgängig angewendet, wie auch auf den Ambo Johanns VII.

Auf Grund dieser Eigentümlichkeiten spricht dann W. die ganzen Malereien der Kapelle rechts neben dem Presbyterium der Zeit Johanns VII zu; ebenso die der Außenwand des Oratoriums der 40 Martyrer; S. Leo, Medaillons mit orientalischen Heiligen, den Descensus ad inferos und, gegen den ersten Eindruck, auf Grund breiter Linien zur Bezeichnung der Falten, die sich auch in der rechten Seitenkapelle und bei den Päpsten der Absis finden, auch die Theotokos; ferner auf Grund der Ähnlichkeit mit dem erwähnten Descensus auch den anderen beim Aufgang zum Palatin. Die erwähnten Falten kehren dann wieder in einer Nische des Atriums bei der kolossalen Theotokos, welche wahrscheinlich die Nachfolgerin einer Kolossalstatue der Minerva ist. Wegen der allgemeinen Ähnlichkeit mit den genannten Darstellungen schreibt W. auch drei weitere, durch weiße parallele Linien als Werke Eines Meisters gekennzeichnete Bilder Johann VII zu: Eleazar und die makkabäischen Brüder mit ihrer Mutter, letztere eine schöne Gestalt, eine unbenannte Heilige und die Szene des Blindgeborenen auf einer Säule. Die Madonna auf dem Thron über ersterem Bild weist auch, an Händen und Füßen des Engels, jene parallelen Linien auf, neigt aber schon mehr als alle bisher erwähnten Bilder zu steifer Stilisierung, besonders im Faltenwurf. An die Makkabäer erinnert endlich noch eine Madonna mit stehendem Kind auf dem Schoße, an der Schmalseite des Pfeilers mit den zwei übereinander gemalten Verkündigungen.

Weisen schon die bisher genannten Bilder aus der Zeit Johanns VII Werke von ganz verschiedenem künstlerischem Werte auf, so erlaubt die Anbetung der Weisen im Presbyterium die Hand der Künstler Johanns VII auch in einer Reihe anderer minderer Werke zu erkennen; es sind die der Schola Cantorum, wo nur Judith sich etwas höher erhebt. Alle Bilder Johanns VII jedoch, auch die außerhalb des Presbyteriums, waren keine Illustrierung der Geschichte des Alten Bundes, sondern bestimmt, in realer oder symbolischer Weise der Verherrlichung Christi und der Theotokos zu dienen.

Unter Papst Zacharias, der mit dem Nimbus quadratus abgebildet ist, entstanden die Malereien in der Kapelle links vom Presbyterium, Werke sinkender Kunst, die jedoch eine große Farbenfrische bewahrt haben, namentlich der Crucifixus. Die meisten Darstellungen sind Szenen aus dem Martyrium der hl. Quirikus und Julitta. Dazu kommen der Crucifixus, die Theotokos, Sancti quorum nomina Deus scit, dann mehrfach der Stifter: der Dispensator der Diakonie Theodotus, ein Onkel Papst Hadrians I.

Die letzte Ausmalung der Absis geschah auf Befehl Pauls I, welcher durch Maria dem Salvator zugeführt wird. Ihm teilt W. auch die durch die bisherigen Untersuchungen noch herrenlos gebliebenen Bilderzyklen der Seitenschiffe zu, nimmt jedoch für Absis, rechtes und linkes Seitenschiff je einen Künstler an. In dem zum großen Teil erhaltenen Zyklus des linken Seitenschiffes sieht man oben zwei Reihen alttestamentlicher Darstellungen, darunter rechts und links vom thronenden Christus eine lange Reihe von Heiligen, den Abschluß bildet wiederum ein schönes Teppichmuster. Auf der rechten Seite war das Leben Christi dargestellt, von dem fast nichts erhalten ist; in einer Nische sieht man die drei hl. Mütter mit ihrem Kind: Anna, Maria, Elisabeth. Die Aufschriften der alttestamentlichen Darstellungen sind lateinisch, sie beginnen mit ‚Ubi', wie in den Szenen der heiligen Quirikus und Julitta, jedoch nicht, wie diese, mit vorgesetztem Kreuz. Ferner erscheinen hier, auch bei den griechischen Namen der Heiligenreihe zum ersten Male regelmäßig vor und nach jedem Worte kommaartige Trennungszeichen.

Auf Grund der allgemeinen Ähnlichkeit mit den besprochenen Arbeiten schreibt W. die Theotokos, in der Nische am ersten Pfeiler links, wo zum ersten Male das griechische Monogramm für Maria erscheint, derselben Zeit Pauls I zu, während er Daniel darunter mit dem Papste für etwas älter, erste Hälfte des achten Jahrhunderts, hält.

Hadrian I, welcher die ganze Kirche schon ausgemalt fand, begnügte sich mit dem Atrium; hier ist er dargestellt, wie er von einem Heiligen, vielleicht Hadrian, der Theotokos, welche den Titel Maria Regina beigeschrieben hat, empfohlen wird. Hadrian I, oder wenigstens ein Werk des Meisters, der Hadrian im Atrium malte, erkennt W. in dem Oratorium der 40 Martyrer auf der linken Seite der Eingangswand, und schreibt ihm deswegen auch die übrigen noch nicht genannten Bilder in dieser Kapelle, insbesondere die Martyrer in der Glorie auf der linken Seitenwand zu. Für den großen Abbacyruskopf in einer

Nische links im Atrium schwankt W. zwischen Hadrian I und Paul I, an dessen Heilige ein eigentümliches, oben und unten durch je einen kleinen Strich bereichertes O erinnert. Ich bemerke, daß sich das gleiche O auf einem Inschrift-Fragment in der Engelsburg findet, das aller Wahrscheinlichkeit nach nicht vor Hadrian I zu setzen ist. Der Zeit Paschals I endlich, auf welche die Kleidung hinweist, gehören die vorne links im Atrium in einer Nische gemalten Heiligen Agnes und Cäcilia an.

Als von S. Maria Antiqua nur noch das Atrium übrig war und als Antoniuskirche fortdauerte, wurden auf den beiden Seitenwänden der großen viereckigen Nische, welche in der neuen Kirche als Absis diente, die Versuchungen des heiligen Antonius gemalt, in denen W. eine überraschende Ähnlichkeit mit den Bildern von S. Saba findet. Sie sind Zeugen des vollständigen Verfalles der römischen Kunst und müssen als solche zeitlich heruntergerückt werden, jedoch nicht über das 9.—10. Jahrhundert hinaus, weil die Nische vermauert und von dem Abt Leo übermalt wurde, was spätestens im elften Jahrhundert geschah, worauf die etwas bessere Kunst und die an die Alexiusbilder in S. Clemente erinnernde Inschrift hinweisen. Nach der Reihenfolge zu schließen, in der W. sie behandelt, scheint er die Maria Ägyptiaca, ein Grabbild, und Christus zwischen Johannes und Abbacyrus eher dem elften Jahrhundert, wohl auf Grund allgemeiner Ähnlichkeit zuzuschreiben. Aus der Form des Palliums schließt er auf das elfte Jahrhudert für die Heiligen im Durchgang aus der Kirche zu dem in ein Kloster verwandelten Augustustempel; sie bezeichnen den größten Tiefstand der römischen Kunst.

Die ziemlich reichlich beigegebenen guten Abbildungen erlauben es in den meisten Fällen sich über die chronologischen Merkmale ein eigenes Urteil zu bilden; noch mehr wird dieses in dem zu erwartenden Corpus, das auch alle Gemälde aus S. Maria Antiqua vereinigen wird, der Fall sein. Daß W. auf seinem Wege öfter Gelegenheit hatte, irrtümliche Ansätze oder Erklärungen zu berichtigen, oder abweichende Meinungen vorzutragen, ist bei seiner gewissenhaften Arbeitsweise selbstverständlich.

Uber die hohe Bedeutung der Malereien von S. Maria Antiqua, die für sich allein ein ganz einziges Museum der gesamten frühmittelalterlichen Kunst darstellen, ist kein Wort mehr zu verlieren. Wir sind Msgr. Wilpert zu hohem Dank verpflichtet, daß er als erster die überaus dornenvolle Arbeit auf sich genommen und umsichtig und erfolgreich zu Ende geführt hat, uns für diese Fresken eine genaue Exegese und vor allem eine wissenschaftlich begründete chronologische Unterlage zu geben.

Rom. P. Sinthern S. J.

Zum Liber Pontificalis des Agnellus veröffentlicht A. Testi-Rasponi eine Reihe weiterer Studien, deren Bedeutung über das rein örtliche Interesse weit hinausgeht. Die schon früher dargelegte Verteilung der Leben der Bischöfe Petrus Chrysologus und Aurelianus auf zwei Sermones wird eingehender begründet (S. 3—7). Der von Bacchini und zuletzt von Lanzoni zusammengestellte Stammbaum des Agnellus, der aus einer der angesehensten ravennatischen Familien stammte und deshalb ein leidenschaftlicher Verfechter der ravennatischen Ideen war, wird weiter ergänzt (7—9). Für die Abfassung des Lebens des hl. Apollinaris hat sich Agnellus nicht nur der Passio S. Apollinaris bedient, welche zur Begründung der ravennatischen Ansprüche erdacht ist; er kannte auch,[1] jedoch nur aus einer Abschrift im dortigen Archiv, die Tabulae, welche EB. Maurus in das neue Grab des Heiligen, mitten in S. Apollinare, wie die Confessio des hl. Petrus in Rom mitten in der Basilika niedergelegt hatte (S. 33—35). Der dem Agnellus befreundete Priester Georg in der Vita Petri Antistitis, der einzige von Agnellus erwähnte Zeitgenosse, ist identisch mit dem späteren Gegner des Agnellus, dem EB. Georg in der Vita Felicis (1—3). Die Entzweiung mit Georg fällt ungefähr in das Jahr 839; damals erst begann Agnellus über seine allzu enge Freundschaft mit dem nicht tadellosen Erzbischof nachdenklich zu werden, er zog sich mehr von ihm zurück, und Georg antwortete darauf, indem er in einem Streite auf Seiten seines Gegners trat, wodurch Agnellus die Abtei des hl. Bartholomäus verlor, die er dann jedoch 842 wieder erlangte. Das alles ist bei der bekannten Eigenart des Agnellus zwischen den Zeilen seiner Geschichte zu lesen. Für die Kritik ist wichtig, daß die bekannten massiven Anspielungen des Agnellus auf spätere Zeiten sich nicht einzig auf Georg beziehen. Schon Erzbischof Theodor war den Ravennaten, besonders dem Klerus verhaßt, weil er die quarta pars, den vierten Teil der kirchlichen Einkünfte, der von Papst Felix IV unter dem Bischof Ecclesius den Geistlichen zugesprochen worden war, diesen entzog, wobei es seitdem blieb; ferner hatte zuerst Felix, nach dem Schisma des Maurus, sich wieder mit Rom versöhnt; endlich war Felix als ein Gewaltmensch verschrien. Desgleichen legten die Ravennaten ihre politisch ungünstige Lage, welche eine Folge ihrer Eingliederung in den eben geschaffenen römischen Kirchenstaat und in Wahrheit mehr ein Ergebnis der ganzen Zeitereignisse war, der Schwäche der letzten Bischöfe zur Last. Während nun die Gereiztheit gegen Georg erst mit der elften Rede zutage

tritt, läßt Agnellus sich schon von allem Anfang an keine Gelegenheit entgehen, durch allzu durchsichtiges Lob der Bischöfe, deren Leben er beschreibt, Theodor und seine Nachfolger aus den angegebenen Gründen zu tadeln. In der zehnten Rede (Vita Petri senioris) erscheint noch keine Spur einer Verstimmung gegen Georg; die drei folgenden Reden bieten statt der angeblichen Lebensbeschreibungen nur Entladungen des Unmutes über das ihm von Georg entzogene Benefizium, bis er endlich in der vierzehnten Rede, mit dem wiedererlangten Benefizium auch einigermaßen die Selbstbeherrschung wiederfindet. Die vierzehnte Rede mit der Vita Theodori bot ihm jedoch eine herrliche Gelegenheit, unter dem Scheine eines Lebens Theodors alles abzuladen, was sein grollendes Herz gegen Georg zu sagen hatte; es wäre gefehlt, in diesen Behauptungen eine Darstellung des wirklichen Lebens Theodors zu sehen. Möglich, daß Agnellus einmal mit Georg entzweit, zunächst notgedrungen seinen Groll verhalten und erst die Niederlage des Erzbischofes bei Fontaines, Juni 841, ihm das Band der Zunge gelöst hat; dann wären die Reden 11—13 alle von 841—42, und die vierzehnte kurz nach der Rückkehr des gedemütigten Georg gehalten worden. Mit der Vita Theodori hat Agnellus sich gegen Georg ausgetobt. — Gegen Lanzoni zeigt T. R., daß die achte Rede mit der Vita Maximiani nicht unter Georg, der 837 den Stuhl von Ravenna bestieg, sondern noch unter Petronax gehalten wurde. Bei dieser Gelegenheit macht er einige kritisch wichtige Feststellungen: die letzten Vitae bieten nicht chronologisch geordnetes Material, Agnellus gibt für ein Jahr auch mehrere Ereignisse, wenn er solche kennt. Der Brief Leos III von 808 an Kaiser Karl, bei dem er sich über die Haltung der bischöflichen Kurie in Ravenna beschwert, geht nicht auf ein unwürdiges Leben des Erzbischofes, weswegen kein Grund ist, den Brief nicht unter dem als Heiligen verehrten EB. Valerius geschrieben zu betrachten. Leos Beschwerden waren politischer Natur und gingen im Grunde gegen den Kaiser selbst, der im Gegensatze zu der von ihm ratifizierten Schenkung des Exarchates an die römische Kirche, Ravenna wieder in eigene Verwaltung zu nehmen trachtete, was auch den politischen Bestrebungen der Ravennaten entsprach. Daraus zieht T. R. den Schluß, daß EB. Valerius erst März oder Juni 810 starb und Martin sein Nachfolger wurde (35—57). — In der vielumstrittenen Frage nach der Reihenfolge der ravennatischen Bischöfe im fünften Jahrhundert verteidigt T. R. mit viel Geschick die alte Ansicht der beiden Ballerini: Es ist, ohne jede Ergänzung, einfach die

Liste des Agnellus anzunehmen: Ursus, Petrus I Antistes, Neon, Exsuperantius, Johannes Angeloptes, Petrus II Chrysologus, Aurelianus. Der Chrysologus ist jedoch Petrus I, welcher Antistes heißt, weil er der erste, auf Betreiben des kaiserlichen Hofes, Decreto Petri, d. h. des Papstes ernannte Erzbischof war. Was Agnellus von Petrus I sagt, paßt im Wesentlichen, wie andere Quellen zeigen, auf Chrysologus, was Agnellus von Petrus II, seinem Chrysologus sagt, geht zumeist auf den Petrus Senior zur Zeit des Theodorich. Darin, daß man die Erhebung Ravennas zum Erzbistum nicht mit dem Namen des Chrysologus sondern mit dem des Johannes Angeloptes verband, zeigt sich der kleinliche Lokalpatriotismus, der mit dem siebenten Jahrhundert in Ravenna eingezogen war. Agnellus zeigt eine krankhafte Neigung, jede Erhebung eines Nicht-Ravennaten auf den dortigen Bischofsstuhl, die er mit seinen Mitbürgern als eine Kränkung der nationalen Eitelkeit empfand, in den gewundensten Wendungen, am liebsten durch göttliche Dazwischenkunft zu rechtfertigen; so auch die Wahl des Chrysologus, dem er jedoch, wohl schon einer ausgebildeten Tradition folgend, die Ehre verweigert, der erste Bischof von Ravenna gewesen zu sein. Johannes Angeloptes dagegen, der unter Theodorich der schützende Engel des Volkes war, besaß eine große Popularität; er besaß zugleich den Vorzug, daß man ihn durch eine Umwandlung des Theodorich in Attila, die schließlich vollzogen wurde, der großen Gestalt des römischen Leo an die Seite stellen konnte. EB. Maurus übertrug im siebenten Jahrhundert seinen heiligen Apollinaris, den Schüler des hl. Petrus, in die Mitte der Kirche, um ein Seitenstück zur Confessio von St. Peter in Rom zu schaffen und in monumentaler Weise den apostolischen Ursprung der ravennatischen Kirche darzutun. Seine Kanzlei in welcher Reparatus tätig war, bearbeitete kurz vor 666 die Passio des hl. Apollinaris, so daß sie für seine Pläne brauchbar wurde; das berüchtigte Decretum Valentiniani III für Johannes Angeloptes, das aus kaiserlicher Machtvollkommenheit und, worauf es vor allem abgesehen war, unabhängig von Rom, Ravenna zum Erzbistum erklärte, ging ebenfalls aus dieser Kanzlei hervor, und mit diesen Beweismitteln ausgerüstet, setzte der vertraute Diakon Reparatus zu Konstantinopel bei Konstans II die neuerliche Bestätigung der angeblich schon von Valentinian III verliehenen Autokephalie durch. Das Decretum Valentiniani III hatte man an den Namen des Angeloptes geknüpft, weil dieser populär und kein Fremder war und weil so nicht unnotwendiger Weise die Augen auf Petrus Chrysologus und die wahre Gründung

des ravennatischen Erzbistums durch Rom gelenkt wurden. — Wie es in der ravennatischen Bischofsliste vor dem Chrysologen keinen Petrus gibt, so gibt es im fünften Jahrhundert auch nur einen Johannes, den Angeloptes. Da nun ferner in der Bischofsreihe der wahre Petrus Chrysologus, von Agnellus Petrus Antistes genannt, unmittelbar auf Ursus folgt, so kann dieser nicht 396, sondern erst 426 oder besser 429 gestorben sein.

Rom. P. Sinthern S. J.

Der hl. Reinold. Im letzten Hefte der ‚Zeitschrift für katholische Theologie' (II. Quartalheft 1910, S. 246–247) wird im Artikel ‚Baubetrieb in der romanischen Kunstperiode' ein Auszug aus dem französischen Epos ‚Renau's de Montauban oder Die Haimonskinder' gebracht. Es dürfte wohl nicht unangebracht sein, darauf hinzuweisen, daß Renau, der Held der Erzählung, kein anderer ist als der hl. Reinold von Köln. Über seine Lebensschicksale haben wir zwar keine gleichzeitigen Aufzeichnungen, und da sie in den karolingischen Sagenkreis verwoben sind, könnte man wohl versucht sein, das Ganze in den Bereich der Dichtung zu verweisen. Allein das wäre ein Unrecht. Denn unabhängig von dem französischen Epos ‚Renaut de Montauban', das dem 12. Jahrhundert angehört und im Jahre 1495 zum Roman ‚Les quatre fils Aymon' umgearbeitet wurde, während das im Jahre 1604 zu Köln gedruckte deutsche Volksbuch ‚Ein schöne und lüstige History von den 4 Heymons Kindern' auf niederländischer Vorlage beruht, finden sich in den alten Martyrologien deutscher und niederländischer Herkunft, die bei den Bollandisten unter dem 7. Januar: ‚De S. Reinoldo monacho et martyre' angeführt sind[1]), unverdächtige nüchterne Angaben genug, aus denen sich das Lebensbild des geschichtlichen hl. Reinold hinlänglich ergibt. Er wird übereinstimmend als Kriegsmann vornehmen Standes bezeichnet, der aus Montauban nach Köln kam, um dort am Bau des Hildeboldschen Domes, der zu Anfang des 9. Jahrhunderts aufgeführt wurde und gleich dem jetzigen dem hl. Apostelfürsten Petrus geweiht war, als schlichter Steinmetze in Buße und Frömmigkeit zu arbeiten. Er trat zu Köln in die Benediktinerabtei zum hl. Pantaleon ein und wurde vom Abte mit der Aufsicht über die Steinmetzen betraut (‚caementariis' bei andern ‚lapi-

[1]) Acta Sanctorum VII Jan. I, 385–387.

cidis praefectus est'). Er wird also wohl eine Art Polier gewesen sein. Da er mehr arbeitete als seine Mitgesellen und auf strenge Zucht hielt, wurde er bei diesen mißliebig. Reinold pflegte zur Nachtzeit die vor den Mauern der Römerstadt gelegenen Basiliken und Friedhöfe der hh. Martyrer zu besuchen. Bei einem dieser frommen Rundgänge lauerten ihm die haßerfüllten Gesellen auf, zertrümmerten ihm mit Hammerschlägen die Schädeldecke und warfen die Leiche in einen seitwärts von dem spätern Mauerdurchbruch, ‚Im Laach' genannt, südlich von der Apostelkirche befindlichen Pfuhl. Infolge eines Traumgesichtes wurde die Leiche aufgefunden und feierlich nach dem Pantaleonsmünster übertragen.

Erzbischof Anno II, der Heilige, welcher von 1056—1075 die Kölner Kirche regierte, schenkte den Trotmannen, d. i. den Bewohnern des heutigen Dortmund, welche ihn um Überlassung von Reliquien gebeten hatten, damit ihr Ort verehrungswürdiger und gegen Feinde besser geschützt sei, die Gebeine des hl. Reinold. Die Übertragung nach Dortmund geschah am 7. Januar, an welchem seitdem das Fest des Heiligen gefeiert wird. Das Jahr der Übertragung läßt sich mit Bestimmtheit nicht angeben. Zu Dortmund wurde eine prächtige Kirche zu Ehren des hl. Reinold erbaut, die vom hl. Anno eingeweiht wurde[1]). Sie steht heute noch, kam aber 1685 in den Besitz der Protestanten.

An der Stelle, wo Reinoldi Leiche aus dem Wasser gezogen wurde, Ecke der Straßen ‚Mauritiussteinweg' und ‚Marsilstein' zu Köln, stand seit unvordenklichen Zeiten eine Kapelle mit anstoßendem Frauenkloster vom hl. Reinold zubenannt. Dieselbe wird nachweisbar zuerst in einer Urkunde des Jahres 1205[2]) erwähnt, in der Gerhard, Pfarrer zum hl. Mauritius in Köln, seiner Nichte Aleidis, die Klausnerin bei der Kapelle des hl. Reinold (inclusa ad sacellum sancti Renaldi

[1]) In den Annaten = Registern Papst Martins V wird die Reinoldikirche zu Dortmund mehrfach erwähnt: 1420, Nov. 29, ‚altare ss. Johannis baptiste et Johannis evangeliste in parroch. ecc. s. *Reynaldi Tremoniensis*' — 1424 Oct. 24, ‚perp. vicaria ad altare s. Johannis ev. in parroch. eccl. s. *Reynoldi Tremoniensis*' — 1425 Mart. 5, ‚parroch. eccl. s. *Reynoldi opidi Tremoniensis*' — 1427 Oct. 27, ‚parroch. eccl. s. Remboldi (?) Tremoniensis — 1427 Febr. 13, ‚altare s. Crucis noviter fundatum in parroch. eccl. s. *Reynoldi Tremoniensis*' — Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein, Heft 56 S. 149, 157, 159, 164, 171.

[2]) Stadtarchiv Köln, Urkunde 49a.



sub territorio S. Pantaleonis) war, gewisse Einkünfte zuweist. Im Monat Mai des Jahres 1233 verkaufte der Konvent zu Marienthal der Apostelkirche zu Köln den Zins, welchen er von einem bei der Kapelle des hl. Reinold zu Köln gelegenen Hause (de domo sita prope capellam sancti Reinoldi in Colonia) bezog[1]).

Kapelle und Kloster zum hl. Reinold in Köln standen bis zur französischen Fremdherrschaft, wurden dann aber und zwar im Jahre 1804 zerstört. Das Fest des Heiligen wird noch immer am Sonntag nach dem 6. Januar in der Pfarrkirche zum hl. Mauritius in Köln, in deren Gebiet die Reinoldikapelle lag, alljährlich begangen. Auch in der Pfarre Lindlar (Erzbistum Köln) wird der Heilige als Steinmetzpatron besonders verehrt und sein Fest pro choro et foro am 7. Januar jedes Jahr gefeiert.

Bemerkt sei noch, daß eine Niederschrift der bei den Bollandisten abgedruckten Lebensbeschreibung des hl. Reinold sich im Kölner Stadtarchiv (Farragines Gelenii, Vol. XXX pag. 411—413) befindet unter der Überschrift: De S. Reinoldo martyre ac monacho S. Panthaleonis in Colonia 7° Idus Januarii'. Am Schlusse ist jedoch hinzugefügt: ‚Fuit autem B. Reinoldus, ut alibi legitur, filius Haymonis ducis Bavariae, qui dicitur fuisse de una sorore Caroli Magni. Hic B. vir Coloniae apud S. Panthaleonem sanctus Monachus a caementariis insidiose est martyrisatus'.

Köln. Dr. Arnold Steffens, Domkapitular.

Neuere biblische Literatur. 1) Die letzten Jahrzehnte haben nicht wenige Abhandlungen über die ersten Zeiten des Christentums und seinen göttlichen Stifter zutage gefördert, deren Verfasser der sozialdemokratischen Weltanschauung huldigten und von diesem Standpunkte aus Licht auf das ‚Urchristentum' werfen wollten (vgl. diese Zeitschrift 1910, S. 401—04). Solchen Erscheinungen gegenüber sind Arbeiten berufener Fachgelehrten über dieses Grenzgebiet von Bibel und Sozialwissenschaft freudig zu begrüßen. Eine solche hat uns der Fleiß und die unermüdliche Arbeitskraft des Braunsberger Exegeten Alphons Steinmann beschert[2]). Der hochw. Verfasser führt sein interessantes Thema

[1]) Aus dem Kartular der Apostelkirche bei Ennen-Eckertz, Urkundenbuch II S. 139.

[2]) Die Sklavenfrage in der alten Kirche. Eine historisch-exegetische Betrachtung über die soziale Frage im Urchristentum v. Dr. Alphons Stein-

in 3 Kapiteln durch: 1) Die Sklaverei zur Zeit des jungen Christentums. 2) Das Christentum in den untern Schichten. 3) Der Sklavenstand in der Urkirche. Überall tritt uns wissenschaftliche Forschung, große Literaturkenntnis, ein besonnenes, klares Urteil entgegen, verbunden mit Begeisterung für die hl. Kirche und ihre hohe Kulturaufgabe.

Das vom rationalistischen Geiste getragene Buch Pfleiderers, Die Vorbereitung des Christentums durch die griechische Philosophie (Religionsgesch. Volksbücher III, 1) verdient den Titel ‚vortrefflich', den ihm der Verf. S. 15 Anm. gibt, keineswegs, trotzdem es manche nützliche Details bringt. — Zu vergleichen wären einige Artikel in der Rivista Internazionale di Scienze sociale, besonders S. Talama, La schiavitù secondo i padri della chiesa XXXVI (1904, II) u. XXXVII (1905 I). — Die reichhaltigen Angaben über die Zahl der Sklaven S. 18—22 würden wohl besser ins erste Kapitel als ins zweite gehören.

2. Die bekannte ‚Bibelkunde' von Andreas Brüll liegt, von Joseph Brüll bearbeitet, in 13.—15. Auflage vor (Freiburg, Herder 1910. 250 S. klein 8.). In gedrängter Kürze wird alles Wissenswerte geboten. 12 Textbilder und 4 Kärtchen ergänzen das Buch. Manche Einzelheiten bedürften einer Korrektur. So kann gewiß nicht die Ära des Dionysius als richtig anerkannt (S. 101 f) noch der Tod des Herodes ins Jahr 753 verlegt werden (S. 59). S. 211 wird der Hohepriester Ananias, vor dem der hl. Paulus stand (AG 23,2), irrtümlicher Weise identifiziert mit dem jüngern Annas (Ananos), dem Mörder des hl. Jakobus des Jüngeren. Daß der ältere Annas nach seiner Absetzung das Amt des Tempelhauptmanns versah (S. 216), ist eine ganz unwahrscheinliche Annahme. — S. 160: Die absolute Höhe des Tabor beträgt nur 562 Meter.

Innsbruck. U. Holzmeister S. J.

Zum Säkulargedächtnis der Geburt des P. Joseph Kleutgen S. J. Pfarrer Johann Hertkens, der eine rege literarische Tätigkeit entfaltet und u. a. ein kurzes Lebensbild Scheebens verfaßt hatte, wollte auch eine Biographie Kleutgens herausgeben und hatte zu diesem Zwecke durch eine Reihe von Jahren Material gesammelt. Der Tod verhinderte aber den emsigen Mann an der Ausführung seines Lieblingsplanes.

---

mann. Sonderabdruck aus der Wissenschaftlichen Beilage zur Germania 1910, Nr. 8—12. Berlin 1910. 55 S. 8.

Sowohl das Interesse an der Sache selbst als auch die Nähe des hundertsten Geburtstages Kleutgens (9. April 1911) bewogen mich, die Herausgabe bezw. Ergänzung der Hertkenschen Arbeit in die Hand zu nehmen. Der auf Kleutgen sich beziehende Nachlaß des Verstorbenen wurde mir von dessen Bruder, Herrn Rektor Peter Hertkens, zur Verfügung gestellt. Der erste, biographische Teil war nahezu vollendet, für den zweiten Teil, der über die Werke Kleutgens handeln sollte, wertvolles Material vorbereitet. Ich habe das vorgefundene, zum Teil bereits druckreife Material geordnet, bearbeitet und ergänzt. Die Monographie ist im Verlag von Fr. Pustet in Regensburg erschienen unter dem Titel:

P. Joseph Kleutgen S. J. — Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt (1811—1911) von Johann Hertkens, Oberpfarrer. Bearbeitet und herausgegeben von Ludwig Lercher, Priester der Gesellschaft Jesu.

Nach einer gedrängten Beschreibung des Lebenslaufes Kl.s werden zuerst seine kleineren dann seine Hauptwerke nach ihrem Inhalte, ihrem Zwecke, ihrer Veranlassung und ihrem Einfluß auf die Bewegung der katholischen Theologie in Deutschland besprochen. — Der Monographie (190 S. kl. 8.) ist ein Handschrift-Faksimile, eine übersichtliche Zusammenstellung der Werke Kleutgens und ein ausführliches Namen- und Sachregister beigegeben.

Kleutgen hätte sowohl in Anbetracht seiner persönlichen Eigenart als geistesgewaltiger Theolog und Schriftsteller, als auch mit Rücksicht auf seine Beziehungen zur bewegten Zeit, in welcher und für welche er schrieb, eine viel eingehendere und umfassendere Biographie als die hier angekündigte verdient; und eine allseitige Würdigung des Lebens und Wirkens dieses Ordensmannes wäre ein ebenso wertvoller als interessanter Beitrag zur Geschichte der Theologie und des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert geworden. Indes würde dem Herausgeber, selbst wenn alle übrigen Vorbedingungen zur Abfassung eines so bedeutenden Werkes erfüllt gewesen wären, wegen der Nähe der festlichen Gelegenheit, die er nicht versäumen wollte, jedenfalls die nötige Zeit zur Lösung einer solchen Aufgabe gefehlt haben.

Möge die bescheidene Festschrift eine berufenere Feder veranlassen, uns ein Lebensbild des hervorragendsten Begründers und Förderers der ‚Neuscholastik' darzustellen.

Innsbruck. L. Lercher S. J.

‚Die christliche Schule.‘ Am 25. November 1909 wurde in Regensburg der ‚Landesverband der katholischen geistlichen Schulvorstände Bayerns‘ gegründet. Anwesend waren etwa 600 Geistliche. ‚Nur ein Gedanke beherrschte alle: wie wird das Erziehungsrecht der Kirche am besten gewahrt, und wie machen wir uns für die Erziehung am tüchtigsten?‘ so bezeichnet ein Bericht die Stimmung der Versammelten und schließt: ‚Jeder hatte den Wunsch, es möchte an diesem Tage ein Markstein in der Geschichte unseres vaterländischen Schul- und Erziehungswesens gesetzt worden sein‘[1]).

Was diese Bewegung bis heute geleistet und angeregt hat, spricht dafür, daß es sich wirklich um einen Markstein der bayerischen Schulgeschichte handelt. Den Anlaß zum Zusammenschluß der geistlichen Schulvorstände gaben erneuerte heftige Angriffe gegen die kirchlichen Schulrechte und insbesondere gegen die in Bayern verfassungsmäßig zu Recht bestehende geistliche Schulaufsicht. Die Phrase von der ‚Unfähigkeit des Geistlichen zur Schulinspektion und Schulleitung‘ leistete in diesem Kampf besonders gute Dienste und wurde als eine so ausgemachte Wahrheit hingestellt, daß sogar Gutgesinnte eine Zeitlang über den wirklichen Sachverhalt und über die letzten Absichten des Sturmes sich täuschen ließen. — Dem Regensburger Tag folgte rasch der Ausbau der Organisation nach Bezirks- und Kreisverbänden, so daß schon am 15. Februar 1910 in München die endgültige Konstituierung erfolgen konnte. Der ‚Landesverband‘ umfaßt nun eine bis jetzt einzigartige Organisation von mehreren Tausend Geistlichen zu dem Zwecke: ‚1. Er soll die christlich-religiöse Erziehung sowie den allgemeinen Unterricht der vaterländischen Jugend in den öffentlichen und privaten Schulen fördern. 2. Er soll die Überwachung und Leitung des Gesamtbetriebes der öffentlichen und privaten Schulen durch geistliche Schulvorstände aufrecht zu erhalten bestrebt sein. 3. Er soll die Durchbildung der geistlichen Schulvorstände in Theorie und Praxis des Schulwesens fördern‘.

Schon in Regensburg ward die Gründung eines eigenen Fachorgans beschlossen. Lyzeal-Professor Wohlmuth-Eichstätt sollte die Vorarbeiten und dann die erste Redakteurstelle übernehmen. In München einigte man sich dahin, das neue Organ solle wissenschaftlich gehalten, Polemik und Politik nur soweit notwendig berücksichtigt werden und auch dann immer auf prinzipieller Höhe bleiben. Seit April 1910 er-

[1]) Die christl. Schule I. Jahrg. S. 39.

scheint bereits die Zeitschrift mit dem Titel: *Die christliche Schule.* Pädagogische Studien und Mitteilungen. Organ des Landesverbandes der kath. geistlichen Schulvorstände Bayerns'[1]).

Zur Charakteristik des Inhaltes wenigstens einige der bis jetzt behandelten Gegenstände: Geleitwort von Prof. Wohlmuth, Gesetz und Erziehung; Hornich, Pädagogik als Wissenschaft im Geistesleben der Gegenwart; Archambault, Die Bischöfe und die Schule in Frankreich; Cathrein, Die Volksschule und die katholische Regierung in Belgien; Bürgel, Geschichte der Fragemethode im Religionsunterrichte; Wunderle (zweiter Redakteur), Aufmerksamkeit und Interesse; Grabmann, Die Psychologie des Lehrens und Lernens nach dem hl. Thomas; Thiem, Kinderpsychologie und christliche Schule; Schiela, Moderne Jugendfürsorge; Buchberger, Katholische Jugendfürsorge; Mitterwieser, Die Schulen zu Trostberg in 4 Jahrhunderten. — Auch spezielle Didaktik ist durch Abhandlungen und Lehrproben vertreten; wichtige Abschnitte aus den Schulgesetzen und Berichte über die neuesten Vorkommnisse in der Schulgesetzgebung und in der katholischen Schulbewegung dienen zur praktischen Orientierung und Verwirklichung der im theoretischen Teil vertretenen treu kirchlichen Grundsätze. — Die Zahl der bis jetzt kritisch besprochenen Bücher ist relativ nicht groß; sollte dies in der Absicht begründet sein, in der Flut der pädagogischen Literatur immer mit sorgfältiger Auswahl voranzugehen und nicht nach der verwirrenden Menge, sondern nach der Haltbarkeit der Grundsätze zu beurteilen, so wäre auch dies eine ganz vorzügliche Eigenschaft, die das Vertrauen der Verbandsmitglieder auf ihr leitendes Organ nur erhöhen müßte. Wer etwas von den Klagen vernommen hat, die sogar auf nichtkatholischer Seite über Zerfahrenheit in der pädagogischen Literatur und über Prinzipienlosigkeit im pädagogischen Rezensionswesen erhoben werden, wird verstehen, was gemeint ist.

Überaus lehrreich sind die Berichte der ,Christl. Schule' (HH. 4 u. 5) über die Verhandlungen der bayerischen Abgeordnetenkammer vom 19. Mai 1910 über Pädagogikprofessuren und vom 8.—14. Juli über die lokale und distriktive Volksschulaufsicht. Die Errichtung der ersteren an den bayerischen Universitäten und — trotz des unkollegialen und unliberalen Verhaltens liberaler Gegner — auch an den Lyzeen ist so gut als gesichert. Dazu wäre es ohne die Regsamkeit der geistlichen Schulvorstände nicht so bald gekommen. Sehr bestimmt hatte zuerst Prof. Wohlmuth in seinem Streit gegen Weigls

[1]) Geschäftsstelle in Eichstätt. Für Nichtmitglieder des Verbandes jährl. M 6.— (K 7.04); der I. Jahrg. wird im Dezember 1910 abgeschlossen und enthält darum nur 9 Monatshefte (M 4.50, K 5.28).



Vorschläge zum Ausbau der Schulaufsicht in Bayern (vgl. Wohlmuths Schrift ‚Zum Streit um die geistliche Schulaufsicht in Bayern‘ 1909; bes. S. 86 ff.) auf die Notwendigkeit hingewiesen, die bereits 1867 vom bayer. Episkopat erhobenen Forderungen nach besseren pädagogischen Ausbildungsgelegenheiten für die Theologen wieder aufzunehmen und nachdrücklich vom Staate die Errichtung eines eigenen Lehrstuhles für Pädagogik, Didaktik und Katechetik an jedem Lyzeum zu verlangen. Bei der Freisinger Bischofskonferenz 1909 wurde der Beschluß gefaßt: ‚Es sei bei der K. Staatsregierung Antrag zu stellen, daß, wenn irgend möglich, Pädagogik (nebst Geschichte der Pädagogik, Methodik und Didaktik) zu einem Hauptfache an den Hochschulen [die bayerischen Lyzeen stehen als Spezialschulen für philosophische und theologische Studien ‚auf gleicher Linie mit den betreffenden Fakultäten unserer Landesuniversitäten‘, so lautet die geltende gesetzliche Bestimmung] erhoben und daß für ein pädagogisches Praktikum Mittel im Budget des Landtages für sämtliche Hochschulen bereitgestellt werden‘. Daß die Durchführung dieser Bestrebungen, zu der es sicher kommen wird, einen neuen Aufschwung der christlichen Erziehungs-Wissenschaft und -Praxis bedeutet, ist klar.

Ebenso erfreulich ist es, daß die Angriffe auf die geistliche Schulaufsicht nur das Resultat hatten, daß in den literarischen und mündlichen Auseinandersetzungen die unantastbaren Rechte der Kirche nur umso deutlicher herausgestellt und fester begründet worden sind; voraussichtlich werden sie in Bayern für geraume Zeit nicht beseitigt werden können.

Der Absicht, das Landesverband-Organ wissenschaftlich und selbst die Polemik, soweit sie überhaupt berücksichtigt werden muß, auf prinzipieller Höhe zu halten, ist ‚Die christl. Schule‘ bis jetzt treu geblieben, und man kann ihr auch hiezu nur Glück wünschen. So schwer es werden mag, gegenüber den Angriffen auf wahrhaft christliche Erziehung die Ruhe zu wahren, sie muß gewahrt werden, sonst wären Mißgriffe unvermeidlich und die zu dem so bedeutungsvollen Kampfe erforderliche Energie würde von vornherein unmöglich gemacht werden.

Die Sache, die ‚Die christliche Schule‘ vertritt, ist von Bedeutung und lehrreich weit über Bayern hinaus. Was anderswo für längst überlebt und in der Jetztzeit unmöglich gehalten wird, das zeigt sich dort als zu Recht bestehend und lebenskräftig. Der ‚Landesverband‘ und sein Organ verdienen die sorgsamste Beachtung in allen Ländern,

in denen die Schulrechte der Kirche unterdrückt worden sind oder in Gefahr stehen[1]).

Innsbruck. Franz Krus S. J.

Ein kirchenhistorisches Seminar in München im Anfang des 17. Jahrhunderts. In dem 1. Bande der Geschichte der Jesuiten in Deutschland wurde auf einen Plan zur Errichtung einer kirchengeschichtlichen Akademie aufmerksam gemacht[2]). Weitere Aktenstücke ermöglichen nunmehr, diesen interessanten, der Zeit weit vorauseilenden Plan näher zu verfolgen.

Die erste Kunde findet sich in einem Briefe des Generals Aquaviva vom 11. Februar 1612 an den Provinzial Theodor Busaeus, in welchem er schreibt, daß P. Decker, der in seine Provinz zurückkehre, die Wünsche in Betreff der Einrichtung der Akademie für Kirchengeschichte überbringen werde. Als Begleiter habe er demselben den P. Bartholomäus Biaminus gegeben, der schon lange vorher für diese Übung bestimmt worden sei. Die Akademie möge auch dem P. Gretser empfohlen werden, der dieselbe sehr fördern könne[3]).

---

[1]) Nicht so günstig entwickeln sich die Schulangelegenheiten in Preußen. Zur Orientierung über die dortigen schulrechtlichen Vorgänge kann das jüngst erschienene Schriftchen empfohlen werden: ‚Die Schulaufsichtsfrage! Geschichtlich und grundsätzlich dargestellt von einem Schulfreunde' (Fulda 1910, Fuldaer Aktiendruckerei. 160 S. M 0.80). Der geschichtliche Teil bespricht kurz 1. Die Schulaufsicht vom Beginn des Christentums bis zum Reformationszeitalter; 2. von der Reformation bis heute; ausführlicher 3. die Geschichte der Schulaufsicht in Preußen. Der 2. Teil, ‚Grundsätzliches zur Schulaufsicht' behandelt 1. Die Aufsicht über den Religionsunterricht in der Schule; 2. Grundsätzliches zur Aufsicht über den weltlichen Unterricht in den Volksschulen. In einem 3. Teile wird das vielgenannte ‚Rektoren- und Hauptlehrersystem', durch das allmählich die geistliche Schulaufsicht verdrängt werden soll, einer eingehenden Prüfung unterworfen. — Die Schrift stützt sich in dem historischen Teil auf zuverlässige Quellen, das Grundsätzliche ist korrekt. Vielleicht hätten die Ausführungen zur Aufsicht über den Unterricht in den Profan-Lehrfächern noch klarer sein können; bei der heutigen Ideenverwirrung kann in der Schärfe der Beweisführung nicht leicht zu viel des Guten geschehen.

[2]) Duhr, Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge 1,652.

[3]) Orig. Reg. Ad Germ. Sup. Diese Wünsche Aquavivas sind niedergelegt in der Ratio instituendi Academiam ecclesiasticam. Dieselbe

Auf dieses Schreiben bezieht sich Aquaviva in einem weiteren Briefe vom 7. Juli 1612 an Busaeus: er habe, wie bereits früher mitgeteilt, beschlossen, in verschiedenen Provinzen Akademien für die Unsrigen einzurichten, deren Stoff vorzüglich die Kirchengeschichte sein solle; er empfehle dieselbe von neuem. Busaeus möge ernstlich seinem Nachfolger (Melchior Hartel) ans Herz legen, daß die Akademie im nächsten Oktober beim Schulbeginn ihren Anfang nehme. Die Schwierigkeiten, die zweifellos anfangs aus der Berufung von Personen zu diesem Zweck entständen, müßten durchaus überwunden werden[1]).

Sobald dann Busaeus als Visitator in Wien angekommen, empfahl ihm Aquaviva die Akademie, die ihm sehr am Herzen liege, nochmals in der dringendsten Weise: ‚Wie in Belgien soll auch in Oberdeutschland und zwar zu München der Anfang gemacht werden und damit die Frucht umso reicher und auch diesen Provinzen (Österreich) zu Gute komme, so wünsche ich, daß Ew. Hochwürden zwei oder drei aus der österreichischen Provinz, welche für dies Studium geeignet sind, nach München senden, die dort auf Kosten ihrer Provinz leben und in diese zurückkehren nach Ablauf der Zeit, welche für diese Studien bestimmt wird‘[2]).

Die Akademie trat wirklich Herbst 1612 in München ins Leben, war aber leider nur von kurzer Dauer. Was wir davon wissen, ist in hohem Grade geeignet, unser Interesse zu erregen. Eine Reihe von Gutachten, darunter auch solche von Teilnehmern an der Akademie, die um Ostern 1613 an den General gesandt wurden, verdienen deshalb Beachtung. Anfang März 1613 betont P. Peter Gottraw in seinem Berichte an den General die großen Schwierigkeiten, welche sich bei der Akademie in München ergeben haben: es fehle an Verkehr mit Gelehrten, am Zugang zu den verschiedenen Bibliotheken und an andern Hilfsmitteln, die Baronius und Bellarmin zur Verfügung gehabt; einige wollten nur die Hauptschwierigkeiten, andere alle Schwierigkeiten, die sich bei einer Frage zeigten, behandelt wissen. Die Methode bei der Behandlung dieser Fragen könne sehr verschieden sein: man könne nach Art von Annalen für die einzelnen Jahre die einzelnen Fragen in Ge-

findet sich handschr. unter Papieren der Prokuratoren in München, Reichsarchiv Jes. 51, Wortlaut unten Nr. 1.

[1]) Orig. Reg. Ad Germ. Sup. Theodor Busaeus war eben zum Visitator der österr. Provinz ernannt worden: Aquaviva an Busaeus 30. Juni 1612.

[2]) Orig. Reg. Ad Austr. Die Ratio instituendi bestimmt als Ort Ingolstadt oder München.

schichte und Dogma behandeln, das werde manche Arbeit und viele Jahre fordern, man könne auch nach Art der Magdeburger Centuriatoren für die einzelnen Jahrhunderte die Geschichte der Häresien, der Verfolgungen, des Dogmas behandeln, hier ergebe sich dieselbe Arbeit und Zeit; eine andere Methode sei, irgend einen Häretiker durchzunehmen und im Einzelnen zu widerlegen oder Ergänzungen zu Baronius und Bellarmin zu geben. Als ganz besonders wichtigen Punkt betont Gottraw: wir müssen notwendig einen Leiter (Praeses) haben, der vollständig von jeder andern Arbeit frei und ein tüchtiger praktischer Gelehrter ist, bei dem die andern in ihren Zweifeln sich Rat und Hilfe holen können[1]).

Das Gutachten des P. Joh. Mecquetius empfiehlt als besonders geeignet eine systematische Widerlegung der Irrtümer in den Magdeburger Centuriatoren, von denen auch manches zu lernen und manches Gute zu entnehmen sei[2]).

Nicolaus Gall schreibt: In unserer Academia ecclesiastica haben wir bisher diese Methode verfolgt. Die verschiedenen Schriftsteller sind unter uns fünf Patres so zur Lesung verteilt worden: der erste hat die Briefe der Päpste, Konzilien usw., der zweite die lateinischen, der dritte die griechischen Väter, der vierte die Historiker, der fünfte die Häretiker. In der wöchentlichen Konferenz werden mehrere schwierige Fragen vorgelegt. Darüber referiert jeder aus den von ihm gelesenen Schriftstellern, es sind vielfach mehr Thesen und Behauptungen als Beweise. Viel besser wäre es, nur eine wichtige Frage zu behandeln, zu welcher jeder schriftlich das Material aus den von ihm studierten Auktoren beizubringen hätte; diese Beiträge müßten dann durch spätere gelegentliche Funde stets erweitert werden.

Ein anderes Mitglied der Akademie, Georg Holzhay, Exeget und Hebraist, dringt im Interesse der praktischen Verwertung auf schriftliche Abfassung der aus der Kirchengeschichte und Geschichte der Dogmen und Irrlehren gewonnenen Resultate. Seinem Fache entsprechend befürwortet er ein Zurückgehen auf das neue Testament[3]).

[1]) Orig. Dieses und die folgenden Gutachten in Codex de ratione studiorum 1582—1613 f. 519—530.

[2]) In der Ratio instituendi wird betont, aus den Auktoren solle alles notiert werden, quae usui aliquando futura atque ad refellendam praecipue Magdeburgensium Centuriatorum aliorumque Novatorum mendacia censebuntur opportuna.

[3]) In dem Elogium vom Jahre 1646 wird Holzhay als Mitglied

Ein kurzes aber sehr gediegenes Gutachten gibt P. Laymann, der damals in München Moral dozierte. P. Laymann zieht in großen Zügen einen umfassenden, scharf umrissenen Plan, vermeidet es aber auf die Schwierigkeiten der Detailausführung einzugehen, welche in den übrigen Gutachten breiten Raum einnehmen. Laymanns Gedanken sind diese: Jedem Mitglied der Akademie wird eine bestimmte Quellengruppe zu eigenem Studium angewiesen, so daß die Hauptquellen der historischen Theologie aufgeteilt werden. Alle acht Tage finden gemeinsame Besprechungen statt. Da sollen die Fragen bestimmt werden, deren Lösung als nächste Aufgabe erscheint. Man verwendet drei Tage auf die Lösung der festgestellten Fragen, drei weitere Tage auf das Studium der zugewiesenen Schriftsteller. Die Fragen sollen chronologisch aufeinander folgen: ein Jahrhundert nach dem andern durchgenommen werden. Innerhalb des Jahrhunderts befürwortet Laymann eine sachliche Unterabteilung, nach dem Vorgang der Zenturiatoren. Die Kirchengeschichte steht ihm in engster Beziehung zur Dogmengeschichte und zur Geschichte des Kirchenrechtes. Laymann verlangt zwei Schriftführer, den einen für Dogmengeschichte, den anderen für Kirchengeschichte. Sie fassen die Ergebnisse der Arbeit zusammen. Jeden Monat solle der Entwurf von allen Mitgliedern durchgesehen werden, um Berichtigungen und Ergänzungen hinzuzufügen, zumal nach dem Fortgang ihrer eigenen Quellenforschung. Alle Zitate seien aus primären Quellen zu nehmen und wörtlich anzuführen. In fünf oder sechs Jahren könne man so 15 Jahrhunderte durchgearbeitet haben. Diese kirchen- und dogmengeschichtliche Arbeit sei der einzig wirksame Ausgangspunkt für die Polemik, welche dann erst einzusetzen habe. Zum Schluß betont Laymann die Notwendigkeit einer guten Bibliothek, und die Auswahl von Männern, die voraussichtlich mit Nutzen bei der Sache verharren werden[1]).

Die verschiedenen in den Gutachten geäußerten Ansichten ließen den Wunsch als sehr berechtigt erscheinen, eine Entscheidung von Rom herbeizuführen. Der Münchener Rektor Keller wandte sich deshalb am 13. April 1613 an Aquaviva mit der Bitte um eine Instruktion; dieselbe wurde alsbald geschickt. Aquaviva sprach am 22. Juni 1613 die

der Akademie bezeichnet, quae contra haereticos olim Monachii instituta fuit ad quam nisi eruditissimus nemo assumebatur. München, Reichsarchiv Jes. 196 $^1/_2$.

[1]) Unten Nr. 2.

Erwartung aus, daß sich ‚unsere Akademiker' nach Möglichkeit darnach richten würden[1]).

Diese Instruktion findet sich abschriftlich in Papieren des P. Gretser[2]). Darin wird der Zweck der Akademie schärfer betont, nämlich die Kenntnis der Kirchengeschichte und der Entwicklung der Kirche in allen Zeiten, um die katholischen Dogmen zu beleuchten und zu bekräftigen und die Irrlehren zu widerlegen. Das Ziel ist nicht, ein neues Werk zu verfassen, sondern daß die Gesellschaft auch in der Kirchengeschichte für Lehrstühle und Schriftstellerei gelehrte und geschulte Männer zur Verfügung hat. Die durch die Schwierigkeit dieser Akademie bedingte Arbeitsteilung gibt die Richtlinien für alles Weitere. Als Mitglieder der Akademien sind zu bestimmen ausgebildete Theologen von reifem, ruhigem Urteil und zwar soviele, als zur Aufteilung der Arbeit und gegenseitigen Unterstützung notwendig sind[3]). Was den Gegenstand betrifft, so ist besonders zu achten auf die ununterbrochene Reihe der Päpste, auf den Erweis der Übereinstimmung aller Zeiten und auf die Geschichte der Moral, der Riten und der Häresien. Die zu berücksichtigenden Quellen sind Geschichte, Konzilien, Leben, Dekrete und Briefe der Päpste, die Schriften der Väter und Theologen, die Biographien der Heiligen und hervorragender Personen. Die Verteilung des ungeheuren Stoffes hat in folgender Weise zu geschehen: Der eine liest die Schriftsteller der Kirchengeschichte und die der Weltgeschichte, soweit dies für die Kenntnis der Kirchengeschichte nötig ist; der zweite studiert besonders die allgemeinen und Partikular-Konzilien, der dritte liest die Leben, Briefe, Dekrete der Päpste und die hauptsächlichsten Leben der Heiligen, der vierte die Schriften der Väter, so daß in den Akademien wenigstens vier Mitglieder sein müssen; treten noch zwei hinzu, sind dem einen die griechischen oder lateinischen Väter, dem andern die Leben der Heiligen zu überweisen. Als Faden ist unbedingt an der chronologischen Ordnung festzuhalten und zwar soll man von der Zeit der Apostel angefangen einen bestimmten Zeitraum oder eine bestimmte Reihe von Jahren festsetzen, mit dessen Studium sich alle beschäftigen. Ist dieser Zeitraum fertig, kommt ein anderer an die

[1]) Orig. Reg. Ad Germ. Sup.

[2]) Miscellanea Gretseri f. 311 f. Unten Nr. 3.

[3]) Die Ratio instituendi verlangt, es sollen valde idonei et constantes für die Akademie bestimmt werden, wenn nicht gleich anfangs 6, wenigstens 4, ne qua hinc mora rei usque adeo utili ac necessariae injiciatur.

Reihe. Eine genaue Zahl von Jahren läßt sich kaum für die gemeinsame Arbeit vorausbestimmen, da je nach der Dunkelheit der Quellen und Zeit mehr oder weniger Arbeit erfordert wird. Am besten erscheint die Einteilung nach Pontifikaten, dabei können mehrere, wenn sie kurz sind, zusammengenommen, andere, wenn sie länger sind, geteilt werden. Es muß sich also das Studium und die Kritik der Quellen nach der obigen Verteilung auf ein Pontifikat erstrecken und zwar für dessen Wirksamkeit in der ganzen Kirche. Über dieses Pontifikat oder über eine bestimmte Anzahl von Jahren werden die Einzelnen bei den zur festgesetzten Zeit stattfindenden Konferenzen das Ergebnis ihrer Studien vorlegen, daran knüpft sich eine freie Debatte für die aufgestiegenen Schwierigkeiten; sind diese hinreichend gelöst, soll ein neues Pontifikat in Angriff genommen werden, wenn nicht, kann man eine neue Konferenz über denselben Gegenstand anberaumen. Bei den Konferenzen wird man mit Bescheidenheit und Liebe seine Meinung vorbringen und Streitereien und auch längere Disputationen vermeiden, indem man stets vor Augen hält die Erkenntnis der Wahrheit zu dem vorgesteckten Zwecke der Verteidigung der katholischen Religion und der Bekämpfung der Irrlehre. Zum Schluß empfiehlt die Instruktion den Akademikern dringend die Annalen des Baronius, deren Aufstellungen man eher verteidigen als bekämpfen solle[1]).

Am Rande dieser Instruktion steht von der Hand Gretsers geschrieben: Die Akademie war angefangen worden in München, aber kurze Zeit darauf ging sie ein. Zu diesem Eingehen wird wohl außer den inneren Schwierigkeiten auch der 1615 eingetretene Tod des eifrigen Förderers desselben, des P. Aquaviva, viel beigetragen haben. Ein Wiederaufleben mußten die bald beginnenden Wirren des 30jährigen Krieges sehr behindern, wenn nicht unmöglich machen.

In jedem Fall muß dies Scheitern bedauert werden, denn nichts wäre mehr geeignet gewesen, die Lücken in der scholastischen Theologie auszufüllen, als dieser ganz modern gedachte seminaristische Betrieb der positiven Theologie aus den ersten Quellen. Auch mit

[1]) Scheiner empfahl den Akademikern besonders auch das Studium der Chronologie. In einem Briefe vom 7. März 1613 an Rader hebt er hervor: Das Studium der Mathematik muß von den Unsrigen höher geschätzt werden als bisher. Ich würde mich sehr täuschen, wenn Eure Akademiker das nicht schon erfahren haben oder recht bald erfahren werden. Orig. Epp. Raderi 1,137.



den damaligen Mitteln hätte sich ein solcher seminaristischer Betrieb, wenn auch in unvollkommener Weise, ermöglichen lassen, und die positive Theologie wäre dadurch ganz gewiß um ein gutes Stück gefördert, manche Monographie über wichtigere Probleme gezeitigt worden. In jedem Falle hätte allein schon eine längere eingehendere Beschäftigung mit den ersten Quellen von großem Nutzen für die wissenschaftliche Erkenntnis der Teilnehmer werden müssen.

Nr. 1.

Ratio instituendi Academiam Ecclesiasticam.

(Orig. München, Reichsarchiv Jes. Nr. 51.)

Academia Ecclesiastica Ingolstadii vel Monachii in Bavaria et Antverpiae in Belgio instituenda, singulis in locis sex minimum Theologis constabit, maturis illis quidem et eruditis, lectionique Patrum atque Ecclesiasticae historiae apprime addictis. Qui viri omnes tales sint oportet, ex quorum studio magnus in Ecclesia fructus cito sperari possit.

Horum erit officium perquam diligenter investigare, quae quaque aetate haereses, vel controversiae in Ecclesia, vel persecutiones excitatae sint. Quae item habita concilia, quidve in illis singulariter decretum. Qui orthodoxi Patres et Doctores, et quibus armis atque argumentis praedictas haereses confutarint: adnotatis accurate temporibus Regum et Imperatorum atque Pontificum, annisque Christi.

Et quamquam omnes istius Academiae viros in omnibus materiis fidei controversis ac singulis oportebit esse bene exercitatos, resque ipsae invicem connexae sint, quia tamen simul legi omnia et expendi nequeunt, dividendae initio videntur materiae: ut unus v. g. Concilia Ecclesiastica diligenter evolvat; alius litteras Pontificum; tertius Patres Graecos et quartus Patres Latinos; quintus historiam Ecclesiasticam; sextus haereses et persecutiones Ecclesiae. Illis semper studiose adnotatis, quae usui aliquando futura atque ad refellendum praecipue Magdeburgensium Centuriatorum, aliorumque Novatorum mendacia censebuntur opportuna.

Ubi porro quis unam aliquam praedictarum classium cum cura et studio percurrerit, ad aliam exinde et aliam ac pedetentim ad omnes progredietur. Nec interim saecularem praeteribit historiam in his quae quoquo modo Ecclesiastica illustrare dogmata possint. Atque ita fiet ut non solum omnes in omnibus, sed universi in singulis evadant consummati.

Curae autem erit Praepositis Provincialibus, ut auditis suis Consultoribus, valde idoneos et constantes huic Academiae applicent, eandemque superatis omnibus difficultatibus ex animo promoveant

Quod si non statim initio sex idoneos ad illam Personas assignare possint, ne qua hinc mora rei usque adeo utili ac necessariae injiciatur, fas erit, vel saltem cum quatuor rem istam faeliciter auspicari. Inter porro Academicos semel saltem quavis hebdomade instituendae videntur conferentiae, praefixa mature certo loco et per vices quaestione controversa super qua singuli suam sententiam scripto comprehensam proferant.

Et vero fructus operae constaret, si non modo singulis Academicis ex aliorum liceret scripto proficere, atque inde quae vellent enotare, verum etiam liber ex huiusmodi scriptis conficeretur, non quidem edendus, sed ad posterorum memoriam et subsidium diligenter asservandus. Usus denique et experientia multa suggerent, per quae studium hoc Academicum magis in dies ac magis efflorescet.

Nr. 2.

In academia Ecclesiastica talis modus mihi videtur servandus.
(Orig. Codex de ratione studiorum 1582—1613.)

1. Prosequenda Ecclesiastica historia per annorum centurias, a Christo nato usque ad nostra tempora breviter subinde discussis dogmatis, quae ex Evangelio, Actis Apostolorum etc. sponte se offerunt, annotatis apostolicis traditionibus, ecclesiasticis consuetudinibus, ac decretis etc. inspectis etiam et diligenter refutatis haeresibus, quae succedentibus seculis ortae sunt usque ad nostra tempora.

2. Octavo quoque die academicis conveniendum, et seligendae quaestiones aliquot, partim historicae partim dogmaticae, quibus triduo spatio incumbant; reliquum autem hebdomadae tempus quisque insumat lectione propriae classis, puta Concil. SS. Patrum etc. diligenter in communes locos redactis, quae proposito suo deservire poterunt. Et, elapso octiduo, ad propositas quaestiones singuli sententiam suam in conventu proferant, allatis rationibus et auctoritatibus, praecipue quidem ex propria cujusque classe; tum raro etiam ex aliis, si quae notatu digna invenerint: quamobrem scriptores super ejusmodi quaestionibus inter se distribuere poterunt. Afferant autem auctoritates Concil. SS. Patrum etc. quos ipsimet inspexerunt et non raro propriis eorum verbis allegatis.

3. Duo ex academicis constituendi, quorum unus historiae, alter dogmatum decisionem, mutua collatione pertractatam, in scriptum redigat; additis etiam, et breviter refutatis haereticorum nostri temporis circa easdem quaestiones sententiis. Elapso vero mense scriptum reliquis academicis exhibeatur, ut videant quid mutandum, quid addendum sit; plures etiam auctoritates ad imagines adjungant. Porro singulorum cura erit attendere, ut et fideliter allegentur, quae ad proprias eorum classes pertinent.



4. Ita negotium instituendum, ac prosequendum, ut spatio quinquennii aut sexennii 15 annorum centurias modo explicato percurrant.

5. Elapso sexennio, et pertractata, ac scripto mandata ecclesiastica historia, cum annexis dogmaticis quaestionibus; comparato etiam a singulis proprio thesauro ex lectione, et pervestigatione S. Script. Concil. Pontif. Decret. SS. Patrum etc., tum denique ex instituto aggrediendi nostri temporis haeretici et omnia eorum dogmata Catholicae fidei repugnantia ordine refutanda.

6. Ad hanc rem opus arbitror 1. Bene instructa bibliotheca. 2. Ut huic studio tam amplo tales applicentur de quibus spes esse possit cum Dei auxilio, utiliter in eo perseveraturos.

Ad Dei gloriam.

Paulus Layman.

Nr. 3.

Institutio Academiae eruditionis Ecclesiasticae.

Cop. Miscellanea Gretseri 311 f.

1.

Finis academiae huius institutionis est cognitio historiae Ecclesiasticae et progressionum quas per omnes aetates Ecclesia fecit ad illustranda et confirmanda catholicorum dogmata et haereticorum confutanda, non ut aliquod peculiare nouum opus componatur, sed ut Societas in hac quoque re quae post sacram scripturam Basis est totius Christianae doctrinae ad omnes usus sive theologiae explicandae in scholis, sive disputandi cum haereticis, siue libros scribendi viros eruditos et bene instructos habeat. Causa vero quae necessariam eius institutionem persuadet est, tum obscuritas et copia rerum, tum multitudo autorum qui versandi sunt unde fit ut et labor diuidendus sit et collatione multorum adiuvanda singulorum industria; ex his duobus capitibus facile omnia quae ad institutionem hanc pertinent intelliguntur, qui, quotque ei curae sint dedicandi quamque et studendi et conferendi rationem esse oporteat.

2.

Deligendi sunt ad hoc munus homines theologiae scholasticae solide praemuniti, maturo et iuditio praediti, quieto ingenio ex quibus fructus ille qui propositus est ad illustrationem religionis et haeresum confutationum merito speretur, tot vero saltem sunt seligendi quot ad partiendos labores mutuaque se invicem opera iuuandos necessarij videbuntur, modus quoque vel studendi vel conferendi erit ille qui maxime iuuet in cognitione quacunque huius Ecclesiasticae eruditionis et ad praedictum finem quique laborem ipsis academicis leviorem reddat, et iuvet ad maximos progressus breui tempore faciendos.

3.

Huius utilitatis causa in studendi ratione quae praecipue obseruari oportet sunt haec. Perpetua series Pontificum, consensio antiquorum temporum cum posterioribus perquam omnes aetates traditae et consuetae doctrinae mores item et ritus Ecclesiarum quo tempore quaeque orta haeresis qui autores, propagatores, quam originem, causam habeat, quomodo et a quibus oppugnata et alia similia quae contineantur in ecclesiasticis historicis, in Concilijs generalibus et particularibus in Pontificum uitis, decretis, Epistolis, in Patrum et Doctorum scriptis in sanctorum denique et personarum insignium vitis.

4.

Ex universa hac et immensa copia ad fructus maximos atque celeres diuidendus labor inter multos in hunc vero modum. Unus praecipue historicos ecclesiasticos leget, et seculares quantum utile erit Ecclesiasticae cognitioni. Secundus praecipue studebit Concilijs tum Oecumenicis tum particularibus. Tertius leget vitas, Epistolas, decreta Pontificum et praecipuas quoque sanctorum vitas, Quartus scripta Sanctorum Patrum, unde in Academijs pauciores quam quatuor esse non possunt, quod si alij duo accedant, alteri eorum Patrum pars Graecorum scilicet aut latinorum, alteri Sanctorum vitae poterunt attribui.

5.

Facta hac autorum partitione ne studium vagetur et erret, tanquam filum quo ducantur, temporum ordinem sequi necesse erit, ipsorum autem fiet ea diuisio ut ab apostolorum temporibus ordientes certum spatium aut annorum numerum sibi praefiniant in quo cognoscendo omnes occupentur, quod ubi absolverint ad alia deinceps atque alia protinus progredientur, nec videtur posse definiri certus numerus annorum qui una opera et collatione â pluribus transigatur cum plus aut minus studij pluresque aut pauciores collationes alia atque alia tempora postulent prout magis minusque faecunda rerum vel obscura et intricata fuerint, commodissima autem videtur progressio per Pontificatus ubi tamen et plures licet coniungere cum breues aut steriles fuerint et singulos diuidere cum diuturni et uberes.

6.

Ergo ut res clarius intelligatur proposito unius Pontificatus tempore historicorum lector videbit qui historici de eo tempore scripserint, eos omnes leget, conferet inter se, notabit discrepantiam, expendet discrepantiae causas, uias conciliandi disquiret, vel qui fide sit dignior tum universe tum in ea praecipue narratione, si conciliationi aut interpretationi locus non erit animaduertet, quod tamen minutis in rebus et ijs quae nihil ad rem videntur facere; aut breuiter fiet,

aut penitus negligetur. Qui legit vitas et decreta literasque Pontificum omnia obseruabit vel ex factis vel ex institutis eius Pontificatus de quo agitur, quae item ad finem propositum spectent. Item alij si quae habita sunt illo Pontificatu concilia si qui eodem tempore vel proximo Patres Doctores scripserint diligenter evolvent et obseruabunt quae eodem tempore doctrina probetur quae non item et alia omnia quae ad notitiam status Ecclesiastici sub eo Pontificatu pertinebunt. Non in una aliqua solum provincia sed in toto orbe terrarum, quis occidentalis quis orientalis Ecclesiae per omnes provincias, quis meridionalium et borialium regionum status, mos, atque sensus esset. De Imperatoribus et regibus, observando qui Ecclesiam iuuerint ac defenderint, qui impugnauerint et qua ratione obviam itum sit eorum conatibus, et similia.

7.

Collatio porro sic fiet ubi suam partem quisque diligenter cognoverit simul omnes certum in locum certaque hora convenient tum quisque quae in suis auctoribus obseruarit de proposito Pontificatu aut certo alio annorum numero in medium proferet ubi omnes suam partem contulerit licebit singulis si quid dubitationis occurrat, proponere, cui si reperiatur solutio et satis propositus Pontificatus iam cognitus videatur ad sequentem deinceps transibunt, si restent aliqua amplius cognoscenda licebit immorari, et novam collationem super eodem ad dubia explicanda instituere.

8.

Necesse autem est ut omnes applicent animum ad verum proficiendi desiderium atque conatum eoque solum collationem dirigent cum religiosa modestia et caritate, abstinentes non solum a contentionibus sed etiam a longioribus disputationibus conspirantes uero animo et spiritu ad veritatis cognitionem in finem praefixum illustrandae religionis catholicae et haeresis evertendae.

9.

Annales Illustrissimi Cardinalis Baronij possunt Academicis singulis in commune usui esse tum ad temporum successionem tum ad auctores cognoscendos, tum ad alia omnia. Quare vehementer eum autorem volumus commendatum nostris Academicis. Dent igitur operam ut eius sententiam potius confirment ac tueantur quam impugnent, nam hic quoque catholicorum consensus multum aduersus haereses momenti habebit.

München. B. Duhr S. J.



Bemerkungen zum 1. Buche Samuels. 15,10—12; 13,3—7a. Mit dem Bericht über den Ungehorsam Sauls im Amalekiterkrieg (15,1—9) verbindet der Verfasser die Offenbarung Jahves an Samuel, daß Saul verworfen sei (15,10—12). Hier bietet zunächst 11b eine Schwierigkeit. Da man gemeiniglich bei ויזעק אל־יהוה כל־הלילה an ein Gebet für Saul denkt — und im Hinblick auf 15,35 wohl mit Recht — so stößt man sich an dem Ausdruck ויחר לשמואל. Vulg. (und Vet. Lat.) liest passend contristatusque est Samuel. Da חרה (Qal) nur vom Affekt des Zornes gebraucht zu werden scheint, dürfte die Veränderung von ויחר in וַיֵּצֶר (S. R. Driver) oder וַיֵּמַר wohl berechtigt sein. — Als Samuel sich nun aufmacht, Saul aufzusuchen, wird ihm gemeldet, er sei הכרמלה gezogen (V. 12). Darunter versteht man gewöhnlich die Stadt Karmel an der Südgrenze Judäas. Allein dann stößt das folgende ויסב, einmal, weil es so ganz unbestimmt ist, dann aber auch, weil man sich nicht vorstellen kann, an welche ‚Wendung' man hier denken soll. Da ferner die Errichtung des Denkmals ohne Zweifel mit der folgenden Vernichtung der Philistersäule (13,3) in Verbindung steht, also gegen die Philister gerichtet ist, so ist es wahrscheinlicher, daß es auch in der Nähe des feindlichen Landes, also im Gebirge Karmel aufgestellt wurde. Dann bekommt auch ויסב einen leicht verständlichen Sinn. Da das Part. mit הנה auch vergangenheitliche Bedeutung hat (vgl. Richt 3,25; 1 Sm 5,3), braucht מציב nicht, wie einige wollen, in הציב verwandelt zu werden. Die Lesung der LXX (καὶ ἀνέστακεν) und der Vulg. (et erexisset) bietet dafür auch keinen zwingenden Grund. Der überlieferte Text berichtet nun sofort das Erscheinen Samuels bei Saul in Galgala (V. 13). Der Übergang ist recht schroff und der Darstellungsweise des Verfassers wenig entsprechend. Das mögen auch die LXX gefühlt haben, denn sie schieben einen ganzen Satz ein: Καὶ ἐπέστρεψεν τὸ ἅρμα καὶ κατέβη εἰς Γάλγαλα πρὸς Σαούλ, καὶ ἰδοὺ αὐτὸς ἀνέφερεν ὁλοκαύτωσιν τῷ κυρίῳ, τὰ πρῶτα τῶν σκύλων ὧν ἤνεγκεν ἐξ Ἀμαλήκ. Ähnlich Vulg. Der Einschub ist eine Verbindung von 13,9 und 15,15. Wie schon oben (S. 597) angedeutet, schließt sich der Ausdruck des Philisterkrieges (13,3) unmittelbar an die Beendigung des Amalekiterfeldzuges (15,12) an.

Zwischen 13,2 und 13,3 ist offenbar eine Lücke. Wie ich nachträglich finde, hat das auch A. Köhler¹) gesehen, obwohl er eine ganz andere Erklärung bietet. In 13,2 wird berichtet, Saul habe sich aus

¹) Lehrbuch der biblischen Geschichte AT II 1,153 f.

Israel 3000 Mann für das stehende Heer ausgewählt, den Rest des Volkes aber entlassen. Das setzt ein Zusammensein der kriegstüchtigen Mannschaft voraus, wahrscheinlich beim Rückzug von der Königskrönung in Galgala; vgl. oben S. 144. In 13,4 wird das Volk, das nach 13,2 in die Heimat zurückgekehrt ist, wieder aufgeboten. Das muß jedenfalls auffallen. Man kann auch wohl kaum sagen, Jonathan sei in 13,3 vorschnell und auf eigene Faust vorgegangen; denn in 13,4 wird dessen Tat dem König Saul zugeschrieben, also müssen die beiden wohl im Einverständnis gehandelt haben. Überdies haben wir oben (S. 589) gezeigt, daß der Bericht über die Herrschaft Sauls mit 14,47—51 beginnt, daß ferner der Amalekiterkrieg das erste Unternehmen ist, das Saul im Auftrage Samuels ausführt (S. 589), daß endlich 10,8 hinter 15,3 gehört (S. 597), daß somit nach allem dem der Philisterkrieg hinter den Ereignissen von 15,1—9 liegt[1]).

Der Abschnitt 13,3—7a bietet mehrere Schwierigkeiten. Zunächst die Bedeutung von נציב. Hier wie 10,5 könnte es an und für sich

[1]) Zur Erläuterung dieser Versetzung sei auf ein neuzeitliches Beispiel verwiesen, das A. Gercke bespricht. Kants **Prolegomena zu einer jeden künftigen Methaphysik** hat eine Blattvertauschung im Manuskripte erfahren. Der Verfasser, der selbst den Druck überwachte, hat die Umstellung nicht bemerkt: kein Wunder, daß sie ungefähr hundert Jahre (von 1783 an) unangefochten in allen Ausgaben wiederholt worden ist, bis sie durch Analyse des Gedankenganges von H. Vaihinger nachgewiesen wurde. Im § 2, der zur Vorerinnerung gehört, ist der Abschnitt a) „von dem Unterschiede synthetischer und analytischer Urteile überhaupt" merkwürdig kurz geraten. Die eigentliche Ausführung ist in die allgemeine Frage der Prolegomena geraten („Ist überall Metaphysik möglich?" § 4). Hier wird eine Betrachtung des Dogmatismus und des Skeptizismus unterbrochen durch etwa drei Seiten „Das Wesentliche und Unterscheidende der reinen mathematischen Erkenntnis . . ." bis „Der Schluß dieses Paragraphs ist also: daß Metaphysik es eigentlich mit synthetischen Sätzen a priori zu tun habe . . . endlich auch synthetische Sätze a priori . . machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus". Darauf folgt „Überdrüssig also des Dogmatismus, der uns nichts lehrt . . ." Die Beobachtung Vaihingers ist so schlagend, daß die neuen Ausgaben einfach umstellen — gegen Kants eigenen Druck. Die große Evidenz läßt hier die sonst modernen Druckwerken gegenüber geübte Zurückhaltung aufgeben und die praktischen Wege der niedern Kritik oder Emendation einschlagen'. A. Gercke und E. Norden, Einleitung in die Altertumswissenschaft, Leipzig und Berlin 1910. S. 66 f.

sowohl ‚Säule‘ (vgl. Gn 19,26) als auch ‚Vogt‘ (vgl. 2 Sm 8,6; 1 Kg 4,19) bedeuten. Man hat zwar gesagt, das Verbum נכה werde nicht vom Zertrümmern lebloser Gegenstände gebraucht, also sei die Bedeutung ‚Säule‘ ausgeschlossen. Allein Ex 9,25; Am 3,15 beweisen die Unrichtigkeit dieser Behauptung. In unserer Anordnung werden יד (15,12) und נציב (13,3) einander gegenübergestellt und dadurch die Bedeutung ‚Säule‘ für letzteres festgelegt. גבע muß mit dem 10,5 erwähnten גבעת האלהים zusammenfallen, oder es ist mit LXX, Targ. בגבעה zu lesen. Zu וישמעו fehlt das Objekt; es findet sich am Schluß des Verses, etwas verstümmelt. Statt ישמעו ist nämlich nach LXX (ἠθετήκασιν) פָּשְׁעוּ zu lesen, und dann ist das Glied לאמר פשעו העברים mit J. Wellhausen hinter פלשתים zu versetzen. Dieses Stück des Verses dürfte noch mit der direkten Rede von 15,2, mit dem es in der sprachlichen Form (Präformative) übereinstimmt, zu verbinden sein, während der Rest des Verses (ושאול . . . הארץ) zu dem geschichtlichen Berichte gehört. Der Form nach (Afformativ) steht nämlich ושאול תקע dem folgenden וכל־ישראל שמעו näher und scheint etwas Übergangenes nachholen zu sollen. Vielleicht rühren die Textverderbnisse in 13,3 von der Störung des ursprünglichen Zusammenhanges her. — Viele Neuere stoßen sich sehr an der Ortsangabe הגלגל in 13,4. Man sagt, dieser Ort sei als Sammelplatz für ein Heer, das gegen die Philister zusammengezogen werde, ganz ungeeignet. Außerdem scheine es unglaublich zu sein, daß Saul die wichtige Stellung bei Machmas und Bethel aufgegeben habe, um in die Ebene hinabzusteigen und dort die kostbare Zeit zu vertrödeln. ‚Der Abzug Sauls von Gaba aus dem Gebirge heraus nach Gilgal in die offene Ebene wäre ein bedeutender strategischer Fehler gewesen, besonders wegen der philistäischen Streitwagen; die natürlichen Festungen Israels waren die Berge. Nachher, als der Kampf beginnt, befindet sich denn auch Saul wieder in Geba (V. 16)‘[1]). Manche streichen daher den ganzen Abschnitt 13,7b—15a und lesen in 13,4 הַגִּבְעָה st. הגלגל. Sie erklären sich die jetzige Darstellung also: Ein Redaktor fand in einer Quelle einen von 15,14—31 abweichenden Bericht über die Verwerfung Sauls. Die Verwerfung aber fordert die Gegenwart Sauls in Galgala; daher wird dieser Ort als Sammelplatz bezeichnet. — All diese aprioristischen Aufstellungen sind belanglos gegenüber den vielfachen Zeugnissen (10,8; 13,4 ff) der Überlieferung. Wie 13,7b—15a ursprünglich ist, so ist auch הגלגל in

[1]) J. Schäfers in Bibl. Zeitschrift 5 (1907), 254 f.

13,4 echt. Nach 10,8 hatte Samuel den König für eine Zusammenkunft nach Galgala befohlen, um ihm mitzuteilen, was er tun solle. Dessen eingedenk, bestimmte Saul Galgala als Sammelplatz und wartete dort die festgesetzte Frist ab; eben weil er gehorchen wollte, beging er die ‚strategischen Fehler'. Übrigens ist es auch nicht nötig anzunehmen, Saul habe die günstigen Stellungen im Gebirge (13,2) ohne weiteres aufgegeben; die Mannschaft Israels, die durch den gewaltigen Ansturm der Philister in Bedrängnis geriet (13,6), wird die regelrechte Truppe gewesen sein, die unter Jonathans Oberbefehl die Höhen besetzt hielt. Jedenfalls aber ist הגלגל in V. 14 nicht zweifelhaft, wie R. Kittel meint, sondern unzweifelhaft sicher. — In V. 5 dürfte wohl mit Lukian und Syr. שְׁלֹשֶׁת אֲלָפִים st. שלשים אלף zu lesen sein. LXX und Lukian lesen בית חרון st. בית און, vielleicht mit Recht. V. 6—7ª weisen tiefere Schäden auf. Zunächst ist statt ראו wegen des folgenden לו auch der Sing. ראה zu lesen. Sehr lästig ist das Glied כי נגש העם und das doppelte העם. Es liegen verschiedene Verbesserungsvorschläge vor. Wir lesen: כי נִגַּשׂ העם ואיש ישראל ראה כי צר לו ויתחבאו העם וגו׳. Das erste העם ist das עָם von V. 5. St. ובחוחים ist mit H. Ewald und anderen ובחורים zu lesen. Auch ועברים (V. 7ª) wird mit Recht beanstandet; zwei brauchbare Vorschläge liegen vor: וְעָם רַב und וַיַּעַבְרוּ מַעְבְּרוֹת הַיַּרְדֵּן (nach LXX).

Wir lassen die Übersetzung der Stücke in unserer Anordnung folgen:

Der Ausbruch des Philisterkrieges. 15,10. Da erging das Wort Jahves an Samuel: 11. ‚Es reut mich, Saul als König eingesetzt zu haben; denn er hat sich von mir abgewandt und hat meine Befehle nicht vollzogen'. Das tat Samuel wehe, und er flehte zu Jahve die ganze Nacht. 12. Frühmorgens aber machte sich Samuel auf, Saul entgegen zu gehen. Da wurde Samuel berichtet: ‚Saul ist zum Karmel gezogen und hat sich ein Denkmal errichtet; dann hat er sich gewandt und ist vorübergezogen nach Galgala hinab. 13,3 Jonathan aber hat die Säule der Philister, die in Gabaa stand, zertrümmert, und die Philister haben die Meldung erhalten: Die Hebräer sind abgefallen'. — Saul aber hatte im ganzen Lande die Trompete blasen lassen. 4. So hatte ganz Israel die Kunde vernommen: ‚Saul hat die Säule der Philister zertrümmert, und Israel ist geradezu in Verruf bei den Philistern geraten', und das Volk war zu Saul in Galgala entboten worden. 5. Die Philister aber hatten sich schon zum Kriege gegen Israel versammelt: 3000 Wagen, 6000 Reiter und Fußvolk, so zahlreich wie der Sand am Ufer des Meeres, waren hinaufgezogen und

hatten sich bei Machmas Bethaven gegenüber [östlich von Bethhoron?] gelagert. 6. Als nun das Fußvolk herangerückt war und die Israeliten sich in die Enge getrieben sahen, da verbarg sich das Volk in Höhlen, Erdlöchern, Felsspalten, Kellern und Zisternen 7a und ging über die Jordanfurten in das Land Gad und Galaad.

Wien. **Hermann Wiesmann.**

Der bunte Rock Josephs. Die hebräische Wortverbindung kᵉthōneth passîm (Gen 37,3; vgl. Gen 37,23. 32; 2 Sam 13,18. 19) wird von älteren und neueren Übersetzern und Exegeten vielfach mit ‚Ärmelkleid' wiedergegeben. So geschieht es noch neuestens von E. Kautzsch (Die Heilige Schrift des Alten Testaments[3]) zu Gen 37,3. 23. 32 und R. Kittel (im gleichen Werke) zu 2 Sam 13,18. 19. Kautzsch fügt zu Gen 37,3 noch die Glosse hinzu: ‚möglich wäre auch: einen Leibrock, der bis zu den Knöcheln reichte. Jedenfalls kennzeichnet ein solches Kleid den Vornehmen; solche, die arbeiten müssen, tragen einen kurzen Leibrock ohne Ärmel'. Auch F. Buhl (HW[15] s. v. פַּס) erklärt die fragliche Wortverbindung: ‚nach den meisten Alten: Unterkleid, das bis auf die Hände und die Füße reicht (vgl. nh. פַּס, b. a. פַּס, j. a., syr. פַּסְתָּא Hand- oder Fußfläche)', bemerkt dann aber noch weiter: ‚dagegen LXX, Hi. zu Gen, Syr. zu Sam: bunt gefärbt'.

Gegen die herkömmliche Übersetzung und Erklärung des hebr. Ausdruckes kᵉthōneth passîm mit ‚Ärmelkleid' nimmt nun R. Eisler (‚Der bunte Rock Josephs' O Lz XI [1908] Sp. 368—71) Stellung. Eisler spricht sich dahin aus, daß die LXX, wenn sie den Ausdruck ποικίλος oder wie der hl. Hieronymus polymitus wählen, einen anderen hebr. Text vor sich hatten, nämlich etwa kᵉthōneth paspasîm. Zu paspasîm vergleicht er dann j. a. paspasîn, welcher Ausdruck im Mischnatraktat Negaim XI 7 ein aus mehrfarbigen Stücken bestehendes Sommerkleid bedeutet, und assyr. paspasu, welches der Name eines buntfarbigen Vogels ist, vielleicht einer buntfarbigen Ente. Dem ursprünglich im hebr. Urtexte gestandenen paspasîm würde recht gut die Übersetzung tunica polymita des hl. Hieronymus entsprechen. Die Lesart passîm des T M beruht dann nach Eisler auf einer Textesverderbnis, indem, sei es durch Ausfall der einen von zwei gleichlautenden Buchstabengruppen (Haplographie), sei es durch verständnislose Streichung eines Korrektors allmählich entweder an einer oder an beiden Stellen des Urtextes aus kᵉthōneth paspasîm = der bunte

Rock, das gekünstelte k^e^thoneth passim Ärmelkleid oder Schleppkleid wurde.

So ansprechend die Rechtfertigung und Begründung der Übersetzung ποικίλος der LXX, bezw. polymitus des hl. Hieronymus ist, scheint doch die Annahme einer Textesverderbnis im T M hier nicht notwendig zu sein. Schon Gesenius schrieb in seinem Thesaurus Linguae Hebraicae s. v. פס zur Erklärung des Ausdruckes k^e^thōneth passim: Illud duobus modis explicant: a) tunica versicolor, e pannorum frustis varii coloris consuta a chald. פס manus ... frustum, gleba. b) tunica manicata et talaris, pr. pertinens ad פסים i. e. usque ad manus plantasque pedum. Gesenius führt also als Bedeutung des aram. Wortes פס neben der Bedeutung ‚Handfläche' noch die allgemeinere ‚Stück' an. Auch H. Lewy (Die Semitischen Fremdwörter im Griechischen, Berlin 1895) macht (S. 160) die Bemerkung: ‚Im Talmud findet sich aramäisch פסין passin „Bretter" und phönikisch ist פס pas (für pass) „Fläche", „Tafel" bezeugt'. Letztere Bedeutung bezeugt noch M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik I, Weimar 1898. S. 352. Läßt sich nun aber für die semitische Wurzel פס die allgemeine Bedeutung ‚Fläche', ‚Tafel' ‚Stück' nachweisen, dann dürfte wohl auch die Wortverbindung k^e^thoneth passim durch ‚ein aus verschiedenen Stücken (Flächen, Streifen) zusammengesetztes oder mit verschiedenfarbigen Stücken besetztes Kleid' wiedergegeben und erklärt werden können. Eine anschauliche Illustration, wie diese Gewänder der alten Semiten aussahen, und zugleich eine Bestätigung der Übersetzung und Deutung ‚buntfarbiges, buntgestreiftes Kleid' bietet uns die Darstellung der semitischen Einwanderer auf dem bekannten Wandgemälde zu Benihassan. Siehe die farbige Reproduktion in Riehm-Baethgen, Handwörterbuch des Biblischen Altertums² zu S. 54 oder in Dictionnaire de la Bible II zu Sp. 1067—68. So ließe sich also die Übersetzung der LXX (ποικίλος) und die entsprechende des hl. Hieronymus (tunica polymita ‚buntfarbiges, buntgestreiftes Kleid') rechtfertigen, ohne daß man notwendig eine Textesverderbnis anzunehmen braucht. Gerne aber kann man dem Wunsche R. Eislers, daß ‚der liebe alte Bunterock Josephs' in unseren Bibelübersetzungen ‚wieder in seine Rechte eingesetzt' werden möchte, seine Zustimmung geben.

Innsbruck. J. Linder S. J.

Kleinere Mitteilungen. 1. Teschauer Carlos S. J. Vida e obras do veneravel Roque Gonzalez de Santa Cruz, Primeiro Apostolo do Rio Grande do Sul. Contribuição, para a historia da civilsação no Brazil. Rio Grande, Pintos & C. 1909 8° 160 S. Alfredo F. Rodrigues hat dieser neuen wertvollen und interessanten Studie des P. Carlos Teschauer ein sehr ehrenvolles Geleitwort mit auf den Weg gegeben. Er bezeichnet die Arbeit, die sich auf eingehenden Quellenstudien in den Archiven und Bibliotheken von Buenos Aires und Rio de Janeiro aufbaut, als verdienstvoll und vollständig neu. P. Teschauer ist auf diesem Gebiete kein Neuling mehr. Schon früher (1906) veröffentlichte er in dem Annuario do Estado do Rio Grande do Sul einen interessanten Aufsatz: A lingua guarani e o veneravel P. Roque Gonzalez. Inzwischen setzte er seine Studien über diesen ersten Pionier des Christentums und der Civilisation in Rio Grande do Sul mit großem Eifer fort und es gelang ihm neben der weitzerstreuten und seltenen südamerikanischen Literatur neue ungedruckte Quellen zu entdecken, die er auch zum Teil im Anhang der vorliegenden Schrift veröffentlicht. Ein anderer instruktiver Anhang beschäftigt sich mit bibliographischen Aufklärungen über die Autoren, welche er besonders benützt hat. Die Gründung der ersten Reduktionen, die Art und Weise ihrer Unterweisung usw. bietet viele andere interessante Gesichtspunkte. Auch das Martyrium des P. Roque Gonzalez am 15. November 1628 findet eine eingehende Darstellung. Manche Irrtümer bei anderen Autoren auch bei dem bekannten Werke von Pfotenhauer über die Missionen von Paraguay kann der Verfasser berichtigen. In jedem Falle muß seine Arbeit als ein wertvoller Beitrag zur Geschichte der Jesuitenmissionen in Südamerika bezeichnet werden. Dr.

2. Christoph Gottlieb von Murr, Geschichte der Jesuiten in Portugal unter der Staatsverwaltung des Marquis von Pombal. Neue verbesserte Ausgabe von J. B. Haffemeyer S. J., Porto Alegro; Centro 1909 gr. 8° 172 S. Die vorliegende Geschichte erschien zuerst in Nürnberg 1787—88 in zwei Bänden. Der in Geschichte, Literatur und Kunst gleichmäßig bewanderte protestantische Nürnberger Gelehrte veröffentlicht sie auf Grund von Handschriften aus der Feder von Augen- und Ohrenzeugen. Die große Anschaulichkeit der Darstellung hat auch Ranke (Päpste, 3, 196) rühmend hervorgehoben. Die neue Ausgabe zieht vielfach die bisher in Portugal, Brasilien und Deutschland erschienene neuere Literatur über Pombal zum Vergleich heran und kommt so zu dem Resultat, daß die Publikation Murr's eine

durchaus zuverlässige ist. Auch bisher nicht verwertete Stellen aus den Briefen? Relationen der kaiserlichen Gesandten am Hofe zu Lissabon werden herangezogen, welche bis auf kleine Details die Genauigkeit der Darstellung bei Murr ergeben. Die neue Ausgabe ist eine Bereicherung der gerade nicht großen historischen Literatur über Portugal und seine Kolonien. Dr.

3. Es ist sicher zu erwarten, daß die Missionstätigkeit der Kirche noch zu einem nicht unbedeutenden Gegenstand theologischer Disziplinen, insbesondere auch der Apologetik werden wird. Bereits ist ja der Vorwurf laut geworden, die katholische Missionstätigkeit der letzten 400 Jahre sei nur ein großer Mißerfolg; das gehe schon aus der einen Tatsache hervor, daß es ihr nicht gelungen sei, den außereuropäischen Völkern einen einheimischen Klerus zu geben. Ein überaus dankenswertes Unternehmen war es daher, wenigstens diese eine Frage: ‚Der einheimische Klerus in den Heidenländern' möglichst klarzustellen. Das so betitelte Buch von Anton Huonder S. J. (Freiburg 1909, Herder; VIII, 312 S. u. 12 Tafeln; Mk. 4.20) zeigt zuerst die einstimmige Überzeugung aller maßgebenden Faktoren über die Notwendigkeit eines einheimischen Klerus, hierauf die geschichtliche Entwicklung der praktischen Versuche zur Heranbildung des eingebornen Klerus in Amerika, auf den Philippinen, in Vorderindien, Japan, Hinterindien, China, Korea, Afrika, Ozeanien; zwei weitere Abschnitte über den einheimischen Episkopat und die Missionsseminarien vervollständigen das Beweismaterial. Dieses besagt zunächst, ‚daß die Behauptung, als sei in dieser für das Missionswesen so wichtigen Angelegenheit bisher so viel wie nichts geschehen, als habe man die Schaffung eines eingebornen Klerus sozusagen grundsätzlich vernachlässigt, und als sei aus diesem Grunde die Missionstätigkeit der letzten vier Jahrhunderte nichts als ein großer Mißerfolg gewesen, als falsch und ungeschichtlich zurückgewiesen werden muß'. Man kann heute doch rund 3600 eingeborene Priester und 5200 einheimische Seminaristen zählen. Immerhin will die Frage beantwortet sein, warum dieses ungünstige Verhältnis zur Gesamtzahl der katholischen Priester (rund 360 Tausend)? Innere Schwierigkeiten (Zölibat und Geldmittel), Fehler des Systems, Mißgriffe der Missionäre (Schuld der Orden, Abhängigkeit von der europäischen Staatsgewalt, Europäismus der Missionäre, Zurücksetzung des eingebornen Klerus) kommen da in Betracht. Die ruhige und gerechte Abwägung dieser Faktoren bildet den befriedigenden Abschluß des vortrefflichen Buches. Es ist der 2. Band der neubegonnenen ‚Missions-

Bibliothek', die in freier Reihenfolge Beiträge zur Missionsgeschichte und überhaupt zur gesamten so aktuell gewordenen Missionsfrage bringen soll. Als erstes Bändchen erschien: ,P. Florian Baucke, ein deutscher Missionär in Paraguay (1749—1768)', nach den Aufzeichnungen Bauckes neu bearbeitet von Aug. Bringmann S. J. (X 140 S. mit 25 Bildern; Mk. 1.60). Die ,Missions-Bibliothek' ist als eine Ergänzung der seit 1909/10 neu ausgestatteten Monatsschrift ,Die katholischen Missionen' (Herder, jährl. Mk. 5.—) gedacht. K.

4. Das Privatgrundeigentum und seine Gegner. Von Viktor Cathrein S. J. 4. Aufl. 160 S. Freiburg i. B. Herder 1909. Die Theorie von Henry George, die alles Privateigentum an Grund und Boden für unberechtigt ansieht und dementsprechend alle Grundrente dem Staat überweist, hat seiner Zeit in Nordamerika und Irland auch in geistlichen Kreisen viel Verwirrung angerichtet. Es ist darum eine verdienstvolle Arbeit, wenn P. Cathrein die oft bestechenden Erörterungen Georges gründlich prüft und ihnen klare Argumente entgegenstellt, die das naturrechtliche Fundament des Privateigentums vortrefflich dartun. Klare Begriffe und gute Beweise hinsichtlich des Grundeigentums findet man selten in der wissenschaftlichen Literatur über Eigentumslehre und Sozialismus in dem Maße, wie in dem Büchlein Cathreins, das gegenüber den früheren Auflagen noch bedeutend erweitert wurde.

5. Das Buch ,Die kath. Moral in ihren Voraussetzungen und ihren Grundlinien' von Viktor Cathrein S. J. hat in seiner 2. Auflage (Freiburg 1909 Herder; XVI u. 578 S. Mk. 6.—) den Titel erhalten ,Die katholische Weltanschauung' in ihren Grundlinien mit besonderer Berücksichtigung der Moral. ,Ein apologetischer Wegweiser in den großen Lebensfragen für alle Gebildete'. Die Titeländerung will nur weiteren Mißverständnissen vorbeugen; weil man bei dem ersten Titel den Zusatz ,in ihren Voraussetzungen . . .' hie und da übersah, wunderte man sich, in der einen Hälfte die katholische Weltanschauung und erst im zweiten Teil die Moral dargelegt zu finden. Wesentliche Änderungen hat das Buch nicht erfahren; einige Zusätze behandeln die Verfolgungen der Kirche, die katholische ,Kulturfeindlichkeit', die katholische ,Werkheiligkeit' und protestantische Innerlichkeit u. a. Eine führende protestantische Literaturzeitung liberalster Art ist über das Werk in auffallend nervöse Unruhe geraten. Der Grund wird dieser sein, daß die einfach klaren Darlegungen Cathreins die ganze Sinnlosigkeit der modernen ,Religionen' und die Ursache dieses Wirrwarrs

ins richtige Licht stellen. Das uneingeschränkte Lob, das diese Zeitschrift (1908, S. 424 f) der ersten Auflage gezollt hat, kann nur wiederholt werden. K.

6. Charles Dickens über den hl. Karl Borromäus. In seinen ‚Bildern aus Italien' (übersetzt von Dr. Karl Kolb. Stuttgart 1846) kommt der bekannte englische Schriftsteller Charles Dickens auch auf Mailand und seinen großen Kardinal-Erzbischof zu sprechen. Das Urteil dieses klarschauenden Protestanten mag vielleicht gerade in unseren Tagen ein besonderes Interesse haben. Es lautet: ‚Es gibt im Kalender wohl viele gute und echte Heilige, aber San Carlo Borromeo hat — wenn ich hier einen Ausdruck der Mrs. Primrose über einen derartigen Gegenstand in Anwendung bringen darf — die ganze Wärme meines Herzens. Er war ein wohltätiger Arzt für die Kranken, ein großmütiger Freund der Armen, und dies zwar nicht im Geiste blinder Bigotterie, sondern als kühner Gegner mancher ungeheuern Mißbräuche in der römischen Kirche. Drum Ehre seinem Andenken, — und ich ehre ihn nichtsdestoweniger, weil er fast von einem Pfaffen erschlagen wurde, den andere seines Gelichters angestiftet hatten, ihn am Altar zu ermorden, zum Dank für seine Bemühungen, eine falsche, heuchlerische Sippschaft von Mönchen zu reformieren. Der Himmel schirme alle Nachahmer des heiligen Carlo Borromeo, wie er ihn schirmte! Ein reformierender Papst würde sogar jetzt noch eines kleinen Schutzes von oben benötigt sein' (S. 131). Fck.

7. Der Aar[1]), so nennt sich eine neue illustrierte Monatsschrift für alle Gebiete des Wissens und Könnens. Daß dieselbe auf rein katholischem Boden steht, geht schon aus dem Verzeichnis der Mitarbeiter hervor. Wir finden in dieser geradezu glänzenden Liste auch mehrere Namen, denen man in dieser unserer Zeitschrift begegnet. Wenn der ganze Jahrgang hält, was das erste Heft verspricht, so gewinnen die deutschen Katholiken in dem neuen Unternehmen eine Publikation, um die sie jedes Volk der Erde beneiden kann. Die Redaktion wünscht dem ‚Aar' einen wahren Siegesflug durch die deutschen Gaue.

8. Zur Theologie der Aufklärung. Am 8. Juli 1811 war Engelbert Klüpfel, einst ein gefeierter Theolog der Universität Freiburg im Breisgau, gestorben; im Auftrag der theologischen Fakultät hielt der berühmte Exeget Joh. Leonhard Hug ihm die Leichenrede. Da Klüpfel als Reformator der Theologie nach Freiburg war berufen worden, so

[1]) S. Literarischer Anzeiger 28*.



konnten seine Verdienste in dieser Hinsicht nicht gewürdigt werden, wenn der Redner nicht ein Bild von der ältern, durch Klüpfel beseitigten Theologie entwarf. Das versucht nun auch Hug, indem er aus den ältern Theologen eine Reihe von nach seiner Ansicht törichten Schulmeinungen zusammenstellt. Zunächst entnimmt er solche dem Traktat über die Wesenheit Gottes; was die Blütezeit der Theologie im 16. Jahrhundert beigebracht hatte, um der damals brennenden und gefährlichen Frage der Prädestination ihren Stachel zu nehmen, muß hier als Beispiel unnützen Schulgezänkes paradieren. Dann kommt der Traktat über die Natur der Engel an die Reihe. Hier kann er einiges namhaft machen, was weniger praktische Bedeutung hat. Man habe sich gefragt, wie viel Hierarchien und Chöre unter den Engeln beständen, auf welche Weise sie mit den Menschen sich verständlich machen könnten oder unter sich verkehrten, worin ihre Glückseligkeit bestehe, und so sei es fortgegangen in vollen acht Bänden und Traktaten. Nun folgt ein interessanter Satz. Es heißt nämlich weiter: ‚Was sie noch weiter in jenem System der theoretischen Theologie an den Mann brachten in Betreff der päpstlichen Unfehlbarkeit, der unbefleckten Empfängnis oder des Probabilismus, der Mentalrestriktion, ferner über reine Pönalgesetze, die philosophische Sünde und andere fromme Meinungen, ist überflüssig weiter zu erwähnen: ‚Quae porro in isto corpore theologiae theoreticae venditaverint de summi pontificis infallibilitate, de virgine sine labe concepta aut de probabilismo, restrictione mentali, de legibus mere poenalibus, peccato philosophico et eiusmodi piis opinionibus, supervacaneum est pluribus commemorare‘ (Elogium Engelberti Klüpfelii in alma Albertina professoris theologiae P. O. extincti die VIII iulii a. MCCMXI iussu incluti ordinis theologorum recitavit in aede summa s. Virginis Dr. J. L. Hug P. P. O, Friburgi et Constantiae, pag. 12).

Die Stelle ist charakteristisch, nicht für die alte Theologie, sondern für die Aufklärung. Sie reformierte nicht die Theologie, sondern vergriff sich an der Glaubenslehre selbst. Wollte man die dogmengeschichtliche Bedeutung des 19. Jahrhunderts zeichnen, so müßte man gerade das nennen, was hier Hug am Anfang des Jahrhunderts als ganz besonders törichte Schulmeinungen in einem Atem zusammennennt: die päpstliche Unfehlbarkeit, die unbefleckte Empfängnis, die Klärung der Fragen über das Moralsystem.

9. Mt 16,18 bei Irenäus. Die Stelle Mt 16,16—17 wird von Irenäus einmal fast wörtlich zitiert (Adv. haer. III 18,4) und außer-

dem so oft verwertet (ib. III 13,2; 19,2; 21,8), daß kein Zweifel bestehen kann über die Form, in der er jene Worte im Evangelium las. Seine Kenntnis des folgenden Verses Mt 16,18 dagegen läßt sich durch gleich unzweideutige Belege nicht erhärten. Indes wurde schon früher (Stimmen aus Maria-Laach 50, 1896, 294) auf die Stelle Adv. haer. III 24,2 verwiesen: Non enim [haeretici] sunt fundati super unam petram, sed super arenam habentem in seipsa lapides multos. Wenn es den Häretikern zum Vorwurf gemacht wird, daß sie nicht auf dem einen Felsen aufgebaut sind, so folgt, daß die wahre Kirche auf dem einen Felsen gebaut sein muß, und das konnte Irenäus nirgends anders her wissen, als eben aus Mt 16,18.

Es scheint uns indes bei Irenäus noch eine andere Spur des Textes Mt 16,18 nachweisbar zu sein. Adv. haer. IV 21,3 stellt er nämlich einen Vergleich zwischen dem Patriarchen Jakob und Christus an, und ein Zug der Ähnlichkeit zwischen Bild und Vorbild wird in folgender Weise ausgedrückt: Peregre nascebantur XII tribus, genus Israel, quoniam et Christus peregre incipiebat duodecastylum firmamentum Ecclesiae generare. Was soll es heißen, daß Christus in der Fremde angefangen habe, ‚das 12säulige Fundament der Kirche zu zeugen?' Zunächst möchte man die Sache dahin verstehen, daß als Christi Heimat der Himmel bezeichnet werden solle, sein Aufenthalt auf der Erde also ein Weilen in der Fremde sei. Allein wäre das des Irenäus Gedanke gewesen, so hätte er nicht gesagt *incipiebat* generare, Christus hat eben auf der Erde nicht nur angefangen, die Apostel zu seinen Söhnen zu machen. Und um so weniger hätte er gesagt: *incipiebat* generare, als die Parallele mit Jakob, um vollständig zu sein, eben das generavit schlechthin erforderte, denn alle Söhne Jakobs wurden in der Fremde erzeugt.

Wenn aber die Fremde hier nicht die ganze Erde sein kann, was haben wir uns dann anders unter der Fremde vorzustellen? Die Sache scheint einfach. Denn ist nicht wirklich in den Evangelien von einem firmamentum der Kirche die Rede, das in der Fremde, d. h. außerhalb des Judenlandes, gelegt wurde? Gewiß; denn Matthäus erzählt ausdrücklich, Christus habe den Petrus zum Fundament der Kirche bestellt zu Cäsarea Philippi, d. h. nicht auf jüdischem, sondern auf heidnischem Boden. Wenn Matthäus die Orte mit Namen nennt, an denen sich die von ihm erzählten Ereignisse begaben, so hat das immer eine Bedeutung und eine heilsgeschichtliche Bedeutung, denn für gewöhnlich, wenn eine solche Bedeutung fehlt, nennt er niemals Namen; sagt er uns doch zu Anfang

seines Evangeliums nicht einmal, in welcher Stadt die Mutter Gottes wohnte. Irenäus hat das begriffen und gefühlt, daß nicht ohne Absicht Cäsarea Philippi als Gründungsort der Kirche genannt ist, Matthäus sagt damit seinen Judenchristen, daß nicht mehr das Judenland allein heiliges Land ist, im Gegenteil, daß die Synagoge verworfen sein wird.

Das *incipiebat* generare erklärt sich nunmehr leicht. Christus, der Stammvater des neuen Israel, begann die Apostel zu seinen Söhnen und zu Stammvätern der Kirche zu machen, als er den Grundstein zum Apostelkolleg und zur ganzen Kirche legte, d. h. als er dem Petrus versprach, er werde die Kirche auf ihn bauen. Kn.

Mit Genehmigung des fürstbischöflichen Ordinariates von Brixen und Erlaubnis der Ordensobern.

Generalregister

zu den fünf Jahrgängen der ‚Zeitschrift für katholische Theologie' XXX—XXXIV (1906—1910)

Die erste Zahl bezeichnet den Band, die zweite den Jahrgang (06 = 1906, 10 = 1910 usw.), die dritte die Seite. Die rezensierten Bücher sind sowohl unter dem Schlagworte des Inhaltes als unter dem Namen des Verfassers zu finden. Jeder von einem Mitarbeiter gelieferte und unterzeichnete Beitrag ist unter dessen Namen als Abh(andlung) oder als Rez(ension) oder als Anal(ekte) bezeichnet.

Das Register will zunächst nur den regelmäßigen Lesern der Zeitschrift zur Wiederauffindung des ihnen schon bekannten Stoffes dienlich sein.

Bei der Redaktion eingelaufen seit 10. Juni 1910:

Aar, Der, Illustrierte Monatsschrift f. d. gesamte katholische Geistesleben der Gegenwart. Herausgeg. u. geleitet von Dr. Otto Denk. Pustet, Regensburg. Vierteljährl. M 4, Einzelne Hefte M 1.50. 1. Jahrg. H. 1, Okt. 1910.

Abhandlungen, Alttestamentliche. Herausgeg. v. Dr. J. *Nikel.* Münster i. W., Aschendorff. I. Bd. 3. Heft: Hieronymi Graeca in Psalmos Fragmenta v. Dr. Joh. Jos. Klem. *Waldis.* (80) 1908. M 2.10. — I. Bd. 4. Heft: Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit v. Dr. Paul *Heinisch.* (158) 1908. M 4.20. — I. Bd. 5. Heft: Die Chronologie der beiden Königsbücher v. Dr. Franz Alfred *Herzog.* (76) 1909. M 2.10. — II. Bd. 1.—4. Heft: Geschichte des Bundesgedankens im alten Testament 1. Hälfte v. Dr. Paul *Karge.* (XX, 454) 1910. M 12.—.

Abhandlungen, Kirchenrechtliche. Herausgeg. von Dr. Ulrich *Stutz.* 61. H.: Nationalkirchliche Bestrebungen im deutschen Mittelalter von Dr. A. *Werminghoff.* (XVIII, 180) M 7.—. — 62. H.: Huldentzug als Strafe v. Dr. Rud. *Köstler.* Mit Berücksichtigung d. röm. u. deutschen Rechtes. (XVI, 118) M 4.80. — 63. u. 64. H.: Der Adel u. die deutsche Kirche im Mittelalter v. Dr. Al. *Schulte.* (XII, 460) M 16.40. — 65. u. 66. H.: Kurie u. Kloster im 12. Jahrh. Studien zur Privilegierung, Verfassung u. bes. zum Eigenkirchenwesen der vorfranziskanischen Orden vornehml. auf Grund der Papsturkunden v. Dr. G. *Schreiber.* I. Bd. (XXXIV, 396) M 11.—. Stuttgart 1910, F. Enke.

Annual Report of the Board of Regents of the Smithsonian Institution Washington 1909 Gouvernement Printing Office. Report of the Institution for the year 1908 [X, 801].
— — Report of the U. S. National Museum for the year 1909 (141).

Arbeiterpräses, Der. Berlin, Verlag des ‚Arbeiter‘. Pr. jährl. M 4.—. 6. Jahrg. Nr. 6, 7, 8.

Aufhauser Dr. J. B., Die Heilslehre d. hl. Gregor v. Nyssa. (VIII, 216) München 1910, Lentnersche Buchh.

Ave Maria (mit dem ‚Kleinen Ave‘). Red. v. F. Pesendorfer. Linz, kath. Preßverein. Pr. jährl. K 2.56. Nr. 3—9.

Baedeker Karl, Palästina u. Syrien. 7. Aufl. Mit 21 Karten, 56 Plänen u. Grundrissen u. 1 Panorama [XCVIII, 432] Leipzig 1910, K. Baedeker. M 10.—.

Balmes J., l'Art d'arriver au vrai. Traduit de l'espagnol par E. *Manec.* Nouvelle éd. (XXXVI, 262). Paris 1910, Tequi. F 2.

---

*) Da es der Redaktion nicht möglich ist, alle eingesendeten Schriften in den Rezensionen oder Analekten nach Wunsch zu berücksichtigen, so fügt sie jedem Quartalhefte ein Verzeichnis der eingelaufenen Werke bei, um sie zur Anzeige zu bringen, mag nun ein Besprechung derselben folgen oder nicht. Eine Rücksendung der Einläufe findet in keinem Falle statt.

Battifol Pierre, Orpheus et l'Évangile. Conférences données à Versailles. (XI, 284) Paris 1910, Gabalda et Cie. F 3.

Baumstark Dr. Anton, Festbrevier u. Kirchenjahr der syrischen Jakobiten. Eine liturgiegeschichtl. Vorarbeit auf Grund handschriftl. Studien. (Studien z. Geschichte u. Kultur des Altertums, herausg. v. Dr. E. Drerup u. a. III. Bd., 3—5. H.) (XII, 308) Paderborn 1910, Ferd. Schöningh. M 8.

Beringer Franz s. Hilgers.

Bertrin Georges, Ce que répondent les Adversaires de Lourdes. (126) Paris 1910, Gabalda. Fr 1.25.

Bihl, P. Michael O. F. M., De Stigmatibus S. Francisci Assisiensis (Extractum ex Periodico Archivum Franciscanum Historicum Fasc. III — An. III) (42) Quaracchi 1910, Typ. Collegii S. Bonaventurae.

Binicki Dr. Fran, Krštenje Hrvata. U Senju 1910, Selbstverlag. K 0.40.

Blätter, Christlich-pädagogische. Herausgeg. vom Wiener Katechetenverein. Wien, H. Kirsch. Jährl. K 4.—. 33. Jg. Nr. 6—9.

Blätter, Katechetische. Herausg. v. Dr. Jos. Göttler und Heinrich Stieglitz. Kempten, Kösel. Jährl. M 4.—. 36. Jg. H. 6—8.

Bouffard Constant, La vérité sur le Fait de Lorette par le R. P. Alph. Eschbach. Étude critique par un Laïque Poitevin. (137) Paris 1910, Picard u. Fils.

Bougaud Emil, Die hl. Johanna Franziska v. Chantal u. der Ursprung des Ordens v. d. Heimsuchung. 2 Bände. Deutsch bearbeitet. 2. Aufl. (LXIV, 1024) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 7, K 8.40.

Braunsberger Otto S. J. s. *Canisius* S. J.

Bricout J., L'Histoire des Religions et la Foi Chrétienne. A propos de l',Orpheus' de M. Salomon Reinach. (Science et Religion N 571/72) Paris 1910, Bloud et Cie. Fr 1.20.

Büttner Dr. Georg, Basileos des Großen Mahnworte an die Jugend üb. d. nützlichen Gebrauch d. heidn. Literatur. Inaugural-Dissertation. (74) München 1908. Kutzner.

Calvet Arthur S. J., P. Paul Ginhac S. J. Deutsche Bearbeitung von Otto *Werner* S. J. Mit 6 Abbildungen. (VIII, 412) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3.60, K 4.32.

Canisii, B. Petri S. J., Epistulae et acta. Collegit et adnotationibus illustravit Otto *Braunsberger* S. J. Vol. V 1565—1567. (LXXX, 937) Friburgi et Vindobonae 1910, Herder. M 30, K 36.

Cardauns, Ludwig, Zur Geschichte der Kirchlichen Unions- u. Reformbestrebungen v. 1538—1542. (Bibliothek des kgl. preuss. hist. Instituts in Rom Bd. V. (XII, 311) Rom 1910, Loescher u. Co. M 10.50.

Cathrein Viktor S. J., Der Sozialismus. Eine Untersuchung seiner Grundlagen u. seiner Durchführbarkeit. 10. bedeut. umgearb. u. verm. Aufl. (XVIII, 520) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 5.20, K 6.24.

Chollet Jean-Arthur, évêque de Verdun, Lettre Pastorale sur la ,lumière surnaturelle' (27) Paris 1910, Société Saint-Augustin.

Cornely s. Cursus Script. Sacrae.

Cursus Scripturae Sacrae, AA. R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de

Hummelauer. Commentarius in Proverbia auctore Josepho *Knabenbauer* S. J. Cum appendice de Arte Rhythmica Hebraeorum auctore Fr. *Zorell* S. J. (270) Parisiis 1910, Lethielleux.

— — Commentarius in librum Sapientiae auct. Rud. *Cornely* S. J. opus posth. ed. Fr. *Zorell* S. J. (IV, 614) Ib.

— — Commentarius in librum Sapientiae auctore Rud. Cornely S. J. op. posth. ed. Franc. Zorell S. J. (IV, 614) ib.

Dearmer Percy, M. A., Fifty Pictures of Gothic Altars. (Alcuin Club Collections X). (211) London 1910, Longmans, Green and Co. 21 Shilling.

Elisabeth-Blatt. Red. von Pesendorfer. Linz, Kath. Preßverein. Preis jährl. K 2.24. 5. Jahrg. H. 3—9.

Ellis Havelock, Geschlecht u. Gesellschaft. Grundzüge der Soziologie des Geschlechtslebens. Autor. deutsche Ausgabe besorgt von Dr. Hans *Kurella*. I. Teil (XXI, 324) Würzburg 1910, Curt Kabitzsch. M 4.

Erker Jos., Enchiridion Liturgicum in usum Clericorum et Sacerdotum in sacro altaris ministerio. ed. alt. (503) Labaci 1903, Kathol. Buchhandl. K 4.60, M 4.—.

Études Franciscaines. Revue mensuelle publiée par les Frères-Mineurs Capucins. (Admin.: Libr. J. de Gigord Paris 6e, 15 Rue Cassette). Freiburg Herder. 12e année 1910. N 136—141.

Feige P., L'Ange Gardien (VIII, 208) Paris 1910, Téqui. F 1.—.

Fierens Alfons, De geschiedkundige Orsprong van den Aflaat van Portiunkula met een aanhangsel over de Wereldbrieven van Sint Franciscus. (XIX, 300) Gent 1910, A. Siffer.

Geschichtliche Jugend- und Volksbibliothek, Regensburg Manz. 33. Bd. Die Ausbreitung des Protestantismus. Von Dr. A. Weber. M 1.20. — 34. Bd. Sozialismus u. Literatur vor Ausbruch der großen franz. Revolution. Von Archivar Roth. M 1.20.

Godard André, Le Positivisme chrétien. Ed. augmentée et entièrement revue. (373) Paris 1910, Bloud et Cie. Fr 3.50.

Le Gouvello Hippol. Vte, Vie de Pierre de Keriolet. 3. éd. (XI, 412) Paris 1910, Téqui. F 3.50.

Habert O., La Religion de la Grèce antique. (Histoire des Religions. Bibliothèque de Vulgarisation) (600) Paris 1910. Lethielleux. F 4.

Hagen Martin S. J., Sittliche Tugenden. — Geistl. Erwägungen. (Aszetische Bibliothek.) (X, 228) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 2.20, K 2.64.

Handweiser, Literarischer. Redig. v. Prof. Niesert. Münster, Theissing. Jährl. M 6.—. 48. Jg. Nr. 11—17.

Hanny s. Pázmány.

Hansjakob Heinrich, Zeit u. Kirche. Kanzelreden für alle Sonntage des Kirchenjahres. 2. verb. Aufl. (358) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 5.80, K 6.96.

Hassianus, Zur sozialen Bewegung im kathol. Studententum. (31) Trier 1910, Paulinusdruckerei. 30 Pf.

Heiner Dr. Franz, Der kirchliche Zivilprozeß nach geltendem Rechte praktisch dargestellt. (144) Cöln 1910, Bachem. M 2.80.

Hentschel Willibald, Vom aufsteigenden Leben; Ziele der Rassen-Hygiene. Herausgegeben vom Mittgart-Bund. (128) Leipzig 1910. Fritz Eckardt. M 1.80.

Hertkens s. Lercher.

Hilgers Josef S. J., Anhang zu ‚Die Ablässe ꝛc.' 13. Aufl. v. Fr. Beringer: Neueste Entscheidungen u. Bewilligungen aus den Jahren 1906—1910. Mit Gutheißung d. hl. Offizium (VII, 64) Paderborn 1910, Ferd. Schöningh. M 0.80.

Holl Dr. Konst., Die Jugend großer Männer. Sonntagslesungen für Jünglinge (VIII, 372) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.20, K 2.66.

Holland Dr. Hyazinth, Ludwig Richter. (Die Kunst dem Volke Nr. 2. Hsg. v. d. Allg. Vereinigung für christl. Kunst. Mit 66 Abbildg.) (40) München 1910, Allg. Vereinigung für christl. Kunst. M —.80, für Ortsgruppen u. Vereine b. gemeins. Bezuge je M —.50.

Hugon Édouard, Le Mystère de la Redemption. (271) Paris 1910, Téqui. F 2.

Huonder Anton S. J., Katholische u. protestantische Missionsalmosen. (28) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M —.50, K —.60.

Hurter Hugo S. J., Entwürfe zu Betrachtungen für achttägige geistliche Übungen. 2. verb. Aufl. (224) Innsbruck 1910, Fel. Rauch.

Huysmans Karl J., Durchs Kloster in die Welt zurück. (‚En Route — Unterwegs'.) Berecht. Übstzg. nach d. 30. Aufl. d. franz. Romanes v. Dr. Albert Sleumer. (411) Hildesheim 1910, Borgmeyer. M 3.50.

Jahrbuch, Kirchenmusikalisches. Begründet von Dr. F. X. Haberl, herausgegeben von Dr. Karl Weinmann. 23. Jahrg. (190) Regensburg 1910, Pustet. M 4.—.

Jahrbuch der Zeit- u. Kulturgeschichte 1909. Unter Mitwirkung v. Fachmännern herausg. v. Dr. Franz Schnürer. 3. Jhrg. (VIII, 439) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 7.50, K 9.

Kalender, Einsiedler, f. das Jahr 1911. Einsiedeln, Benziger u. Co. M 0.40, K 0.50. — Benzigers Marienkalender. Ebda. M 0.50, K 0.60.

— — Fromme's. für den kathol. Klerus Österreich-Ungarns 1911. 33. Jahrg. Wien II Glockeng. 2. Carl Fromme. Per Post K 3.30.

Ker Paul, En Pénitence chez les Jésuites. Correspondance d'un Lycéen. 3. éd. (VI, 350) Paris 1910, Téqui. F 3.50.

Kirchenmusik, Die. Herausgeg. v. Vorstande des Diözesan-Cäcilienvereins Paderborn. Jährl. M 3.—. 11. Jg. Nr. 3, 4.

Knabenbauer s. Cursus Script. sacrae.

Kultur, Soziale. M.-Gladbach, Volksvereinsverlag. Preis jährl. M 6.—. 30. Jahrg. Nr. 6—9.

Kunst, Die christliche. München, Gesellschaft für christl. Kunst. Preis viertelj. M 3.—. 6. Jahrg. H. 9, 10, 11.

Koch Dr. W., u. **Wecker** Dr. O., Religiös-wissenschaftliche Vorträge. Erste Reihe: Die Natur u. Gott. 2. Aufl. (IV, 80) Rottenburg a. N. 1910, Bader. M 1.—.

Kolberg Dr. Jos., Beiträge zur Geschichte des Kardinals u. Bischofs von Ermland Andreas Bathory. (171) Braunsberg 1910, H. Grimme. M 2.80.

Landersdorfer Dr. P. S., O. S. B., siehe Biblische Zeitfragen.

La Perrine d'Hautpont, Msgr. G., Lettres à un homme du monde sur les Épitres de St. Paul aux Corinthiens. (486) Bruges 1910, Desclée et Cie. F 4.

Lercher L. S. J., P. Jos. Kleutgen S. J. Sein Leben u. seine literarische Wirksamkeit. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt. Von Joh. Hertkens. Bearb. u. Herausg. v. L. L. (192) Regensburg 1910, Pustet. M 1.50, geb. M 2.20.

Leuchtturm-Bücherei. Paulinus-Druckerei, Trier. Bd. I: Heim ins Sonnenland. Seelenroman von A. Krieger. M 1, geb. M 1.50. — Bd. II: Kriegs-Erinnerungen eines Veteranen von 1870/71. Herausg. v. Dr. J. Christ. M 1.20, geb. M 1.75.

Ludwig Dr. August, Weibliche Kleriker in der altchristl. u. frühmittelalterl. Kirche. Einzeln-Abdruck a. d. theol.-prakt. Monatschrift 1910. (24) München 1910, Lentnersche Buchh. M 0.75.

Mandonnet Pierre O. P., Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin. 2. éd. (158) Fribourg (Suisse) 1910, Imprimerie de l'Oeuvre de St. Paul. F 5.

Masi C., De virtute fidei cum prolegomeno de virtt. in genere et appendice de obedientia ecclesiae debita. Tractatio scholastica. (VIII, 270) Taurini 1909, Marietti. F 3.

Masson Joh. Bapt., Erweiterte Dispositionen für die Kanzel. Grabreden (40) München 1910, Kellerer. M 1.—.

— — Erweiterte Dispositionen für die Kanzel. Neue Folge: Die Feste des Herrn, Mariens und der Heiligen. (48) Ebda. M 1.—.

Mathies Msgr. de, Dein Wille geschehe. Acht zeitgemäße Erwägungen über die wahre Frömmigkeit. (56) Einsiedeln 1910, Benziger. M 0.25.

Mersmann F., Unter den Schwarzen am Kongo. Nach den Berichten des P. O. L. Allaire C. S. Sp., übersetzt v. —. Mit 29 Abbildungen u. 1 Karte (VIII, 110) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.20, K 2.64.

Missionen, Die katholischen. Illustr. Monatschrift, herausgeg. von einigen Priestern der Gesellschaft Jesu. Freiburg i. B., Herder. Preis jährl. M 4.— (K 4.80). 38. Jahrg. (1909/10) Nr. 10—12; 39. Jhg. Nr. 1.

Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung. Unter Mitwirkung v. A. Dopsch u. E. v. Ottenthal redigiert v. Oswald *Redlich.* XXXI. Bd. H. 2, 3. Innsbruck, Wagner.

Monatsschrift für christliche Sozialreform. Verlag Basel, Petersg. 34. Jährl. F 8.—, M 6.50, K 8.—. 32. Jahrg. Nr. 3—7.

Monatsschrift, Katechetische. Hsg. von Schulrat F. W. Bürgel. Münster i. W., Schöningh. Preis jährlich M 4.20. 22. Jahrg. Nr. 3—9.

Nagele Anton, ‚Goldene Pfennige'. Sr. fb. Gn. Dr. Josef Altenweisel anläßlich hochs. Besuches des Pädagogiums der Barmh. Schwestern am 11. Mai 1910 überreicht. (24) Innsbruck 1910, Kinderfreund-Anstalt.

Niglutsch Dr. Jos., Brevis explicatio psalmorum usui clericorum in seminario Tridentino accomodata. Ed. 4. (VI, 354) Tridenti 1910, Js. Seiser. K 4.

Nikel Dr. Joh., s. Zeitfragen, Biblische.

Olbert P. Engelbert s. St. Paul.

Palmieri P. Aurelius, Mohlinianismus et Panpolonismus. Apologia operis ‚la Chiesa Russa'. (VII, 38) Romae 1910, Salviucci.

Palmieri Dom. S. J., Tractatus de ordine supernaturali (266) Ed. altera ab ipso auctore novis curis expolita. Prati 1910, Giacchetti. F 4.

Paquier J., Qu'est-ce que le Quiétisme. (Science et Religion N 569/70) (128) Paris 1910, Bloud et Cie. Fr 1.20.

St. Paul, Das Benediktinerstift . . . in Kärnten 1809—1909. Festschrift zur Jahrhundertfeier d. Wiederbesiedelung des Stiftes St. Paul durch die Mönche v. St. Blasien i. Schwarzwald. Hsg. v. P. Dr. Richard Strelli u. P. Engelbert Olbert. Mit 15 Abbildg. (VIII, 196) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 3.60, K 4,32.

Paulus Nikolaus, Hexenwahn u. Hexenprozeß vornehml. im 16. Jahrhdt. (VIII, 284) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 4.—, K 4.80.

Pazmany Petri Card., Epistolae collectae. Editae a senatu academico regiae scientiarum universitatis Budapestinensis recensionem accurante Fr. *Hanney*, Dr. theol. et prof. T. I (1601—1628). (XLIV, 804) Budapestini 1910, Typis regiae scient. Universitatis Egyetemi Nyomda, Budapest). Kr 15.

Peeters Rom. O. F. M., S. Theol. Lect. jub., Tractatus de quatuor Evangeliis in usum scholarum adaptatus. (VIII, 104) Neomagii 1910, Malmberg. M 1.90.

Perrin M., L'Évangile et le temps présent. Nouvelle éd. (VII, 372) Paris 1910, Téqui. F 3.50.

Pionier, Der. Monatsblätter für christliche Kunst. Beiblatt der Zeitschrift „Die christliche Kunst". Jährl. M 3.—. 2. Jhg. H. 9—11.

Plans d'Instructions pour le Diocèse de Nevers. 2. éd. (XIV, 455) Paris 1910, Téqui. F 3,50.

Plaßmann Dr. Josef, Die Kometen. Darstellung der wichtigsten Beobachtungs-Ergebnisse u. Erklärungs-Versuche. Mit einem Titelbilde u. 12 Textbildern. (Erste Vereinsschrift d. Görres-Gesellschaft für 1910.) (100) Köln 1910, Bachem. M 1.80.

De **Ponte** Ludovici S. J., Meditationes de hispanico in latinum translatae a Melchiore *Trevinnio* S. J. de novo in lucem datae cura Augustini *Lehmkuhl* S. J. (Bibliotheca ascetica mystica.) Edit. altera recognita Pars V (XXXI, 376) M 3.30, K 3.96. Pars VI (XLI, 572) M 5.25, K 6.30. Friburgi et Vindobonae 1910, Herder.

Przegląd Powszechny. Krakau 1909. Jährl. K 20.—. Zesz. 3—9.

Psalterium Davidis cum brevi et succincta paraphrasi ex Bellarmini Commentario. Nova ed. (732) Taurini 1910, Marietti. F 4.

Rassegna Gregoriana. Roma, Desclée, Lefebvre & Cie. Pr. jährl. L 7.—. 10. Jahrg. Nr. 5—8.

Razón y Fe. Revista mensual. Madrid, Isabel la Católica 12. F 15.—. T. 27 3, 4. T. 28 N 1.

Regnier Adolphe, St. Léon le Grand. Ve siècle (‚Les Saints') (210) Paris 1910, Lecoffre. F 2.

Rhenanus Clericus, Der hl. Karl Borromäus und das Rundschreiben Pius' X. v. 26. Mai 1910. Zur Aufklärung d. kathol. Volkes. (88) Mainz 1910, Kirchheim. M 0.50.

Ribemont Odon de, O. M. C., La langue Auxiliaire et l'église. (22) Couvin 1910, Maison Saint Roch.

Rösler Augustin C. SS. R., Liebfrauenschule. Gebetbuch für kathol. Frauen

u. Jungfrauen. Mit einem Geleitwort v. Dr. Paul Wilhelm von Keppler, Bischof v. Rottenburg. Mit 5 Bildern. (XVI, 624) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.—, K 2.40.

Rüegg Dr. Ferd., Bischof von St. Gallen, Die öftere hl. Kommunion. Ein Wort der Belehrung u. Aufmunterung an das kath. Volk. (78) Einsiedeln 1910, Benziger. M 0.30.

Sägmüller Dr. Joh. Bapt., Wissenschaft u. Glaube in d. kirchl. Aufklärung. (98) Essen-Ruhr 1910, Fredebeul u. Koenen. K 1.80.

Sarda y Salvany, Le Libéralisme est un péché, suivi de la lettre past. des Évêques de l'Équateur sur le libéralisme. Traduit de l'espagnol. Nouvelle éd. (XVI, 316) Paris 1910, Téqui. F 2.50.

Scherer Augustin O. S. B., Bibliothek für Prediger. 5. Bd.: Die Feste des Herrn. 5. Aufl. durchges. v. Dr. Joh. Bapt. Lampert O. S. B. (X, 855) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 10.— (K 12.).

Schmitt Dr. Alois, s. Zeitfragen, Biblische.

Schott Anselm O. S. B., Das Meßbuch der hl. Kirche 13. Aufl. (XXXII, 1009) Freiburg u. Wien 1910, Herder. Geb. M 4.40, K 5.28.

— — Oremus! Kleines Meßbuch. 3. Aufl. (XVIII, 822) Ebda. Geb. M 2.20, K 2.64.

Seisenberger Dr. M., Erklärung des Johannesevangeliums. (IV, 309) Regensburg 1910, Manz. M 4.80.

Stolz Alban, Edelsteine aus reicher Schatzkammer. Eine Sammlung schöner Stellen a. d. Schriften v. Alb. Stolz. Ausgewählt v. Dr. Heinrich Wagner. 3. Aufl. (XII, 334) Freiburg u. Wien 1910, Herder. M 2.40, K 2.88.

— — Spanisches f. d. gebild. Welt. 13. Aufl. (Ges. Werke, Billige Volksausg.) (VIII, 358) Ebda. M 1.50, K 1.80.

— — Predigten 2. Bd.: Pr. für die Sonntage des Kirchenjahres. Aus dem Nachlaß herausg. (XII, 582) Ebda. M 5, K 6.

Strelli P. Richard, s. St. Paul.

Staatslexikon. Dritte, neubearb. Auflage. Unter Mitwirkung von Fachmännern herausgegeben im Auftrag der Görres-Gesellschaft von Dr. Julius Bachem in Köln. In fünf Bänden. Vierter Band: Kaperei bis Paßwesen. (VI, 1626) Freiburg u. Wien 1910. M 15.—.

Soziale Studentenblätter. Herausg. vom Sekretariat Sozialer Studentenarbeit. (M.-Gladbach, Sandstr. 5) Achtmal jährl. Beim Sekretariat M 1.—, im Buchhandel M 1.50. 2. Jahrg. 1910. H. 2, 3.

Suau Pierre S. J., Histoire de St. Francois de Borgia, troisième Général de la Compagnie de Jésus. (1510—1572) (591) Paris 1910, Beauchesne. F 7.50.

Surbled Dr. G., Die Moral in ihren Beziehungen zur Medizin und Hygiene. 3. u. 4. Bd. Das Geschlechtsleben. (209, 202) Autorisierte Übs. von Dr. W. *Wilke.* Hildesheim 1910, Fr. Borgmeyer. Pr. à Bd. M 2.50.

Synopsis Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam juxta Vulgatam editionem. Auctoribus A. *Camerlynck* et H. *Coppieters.* Edit. altera auctior et emendatior. (LXXVI, 197) Brugis 1910, Beyaert. F 5.50.

Tissot P. Joseph, Das innerliche Leben. A. d. Franz. übers. v. Pfarrer

Fr. X. Kerer. 3. verb. Aufl. (LII, 364) Regensburg 1910, Manz. M 3.60.

Le Traducteur, The Translator, Il Traduttore, drei Halbmonatsschriften zum Studium der französischen, englischen, italienischen und deutschen Sprache. La Chaux-de-Fonds (Schweiz). Preis halbj. je F 2.—, Ausl. F 2.50.

Ude Dr. Joh., Die Erschaffung der Welt. (Nr. 25 der Sammlung ‚Glaube u. Wissen') (96) Kevelaer 1910, Butzon u. Bercker. M 0.50.

Volksvereinsverlag M. Gladbach. Katholische Volksbriefe. 1. An die Eltern unserer Kommunionkinder. 2. An die Eltern aller, die in die Fremde gehen. 3. An alle Männer u. Jünglinge, die bei uns zugezogen sind. 4. An alle Mädchen, die bei uns zugezogen sind. (8) Einzeln 5 Pf., hundert M 2.50.

Vaudon J., L'Oeuvre des Congrès Eucharistiques. Ses origines. (VIII, 296) Paris 1910, Bloud et Cie. F 3.50.

Walker L. J. S. J., Theories of Knowledge. (X, XXXIX, 696) London 1910, Longmanns Green u. Co. 9 Sh.

Wappler Dr. Paul, Die Stellung Kursachsens u. des Landgrafen Philipp v. Hessen z. Täuferbewegung. (Reformationsgeschichtl. Studien u. Texte. Herausgeg. v. Dr. Jos. Greving. Heft 13 u. 14) (XI, 254) Münster 1910, Aschendorff. M 6.80.

Welt, Alte u. Neue. Illustriertes kath. Familienblatt zur Unterhaltung u. Belehrung. Einsiedeln, Benziger. Preis pro Heft M 0.35 — F 0.45 — K 0.45. 44. Jahrg. H. 18—24.

Werminghoff Dr. Albert, s. Abhandlungen, kirchenrechtl.

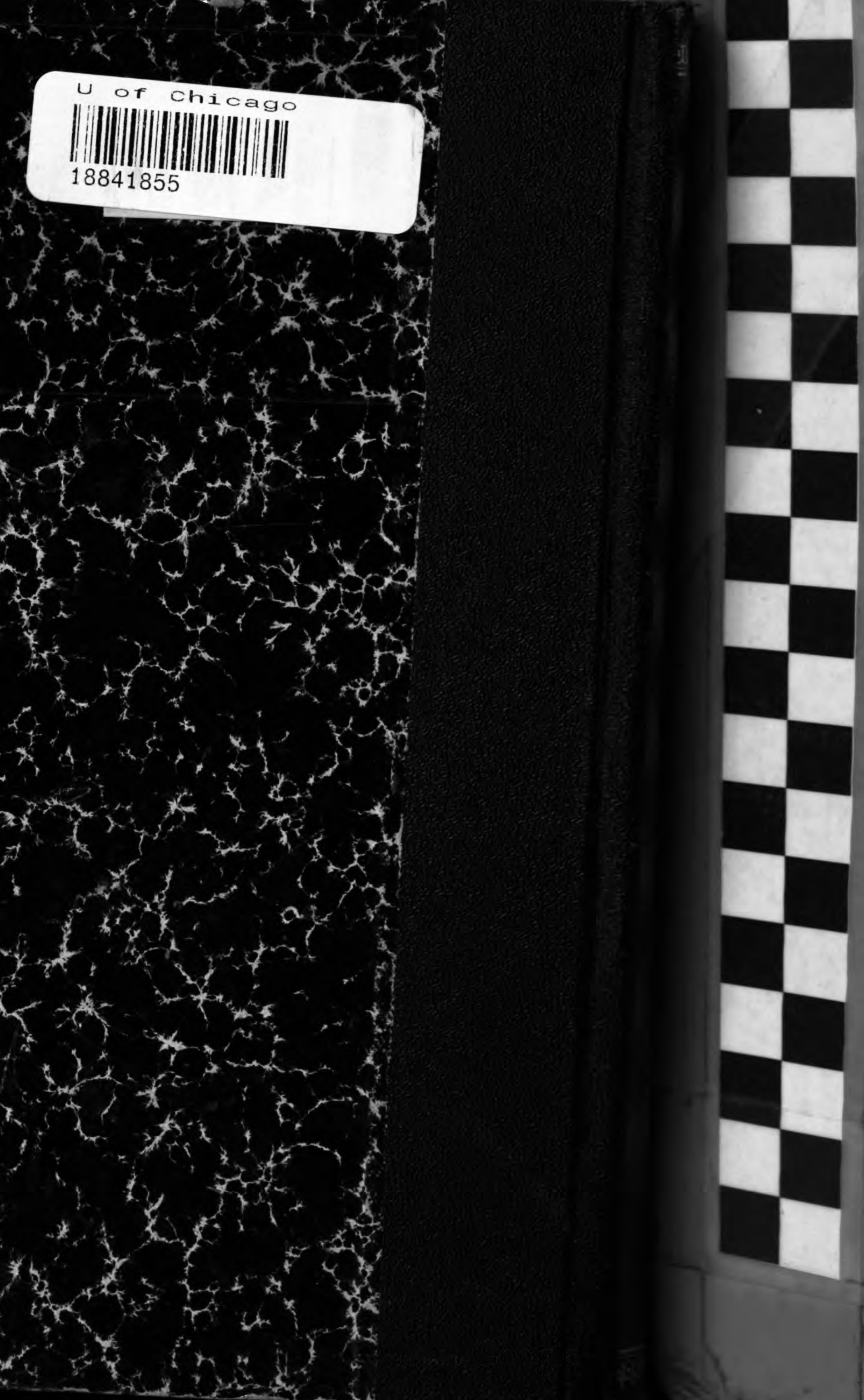
Windolph J., Das Christentum der christl. Gewerkschaften. (Materialien z. Beurteilung des Gewerkschaftsstreites unter d. deutschen Katholiken. 2. Heft.) (187) Berlin 1910, Kommissionsv. d. ‚Arbeiter'. M —.50.

Zeitfragen, Biblische, Herausg. v. Dr. Joh. Nikel u. Dr. Ignaz Rohr. 3. Folge. Münster i. W. 1910, Aschendorff. Heft 3/4: Das Alte Testament im Lichte der altoriental. Forschungen. III: Geschichte Israels v. Josua bis zum Ende des Exils v. Dr. Joh. Nikel. 1. u. 2. Aufl. (72) M 1.—, bei Bezug d. 3. Folge M —.90. — Heft 5/6: Die Bibel u. die südarabische Altertumsforschung v. Dr. P. S. Landersdorfer O. S. B. 1. u. 2. Aufl. (71) M 1.—, bei Bezug d. 3. Folge M —.90. — Heft 7: Bibel u. Naturwissenschaft v. Dr. Al. Schmitt. 1. u. 2. Aufl. (55) M —.60, bei Bezug d. 3. Folge M —.45.

Zorell s. Cursus Script. sacrae.

Zschokke Dr. Herm., Historia sacra antiqui Testamenti. Ed. VII emend. (XII, 468) Vindobonae 1910, Braumüller. Geb. M 10, K 12.


Digitized by Google


U of Chicago
18841855